Ася Пекуровская

Герметический мир Иммануила Канта

По ту сторону зрения и слуха

Герметический мир Иммануила Канта



Ася Пекуровская





ИСТОРИЧЕСКАЯ
КНИГА

Ася Пекуровская

Герметический мир Иммануила Канта

По ту сторону зрения и слуха

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2010

УДК 141.3+929Кант
ББК 87.3
П24

Пекуровская А.

П24 Герметический мир Иммануила Канта: По ту сторону зрения и слуха / Ася Пекуровская. — СПб. : Алетейя, 2010. — 568 с. — (Серия «Тела мысли»).

ISBN 978-5-91419-308-6

Как и обо всех культовых фигурах, о Канте известно, кажется, всё и очень немногое. А то, что известно, известно лишь в виде мифа, каким его хотел представить потомству сам Кант. Его ученики чаще всего отказывали учителю в доверии, переходя во враждебный лагерь Гамана. В ходе демистификации Кантовских «парадоксов» автором раскрываются особенности его личности, открытой и для науки, и для мистики, и для тайной жизни либертина.

«Критика чистого разума» читается в контексте работ Лейбница, Юма, Гегеля, Шопенгауэра, Хайдеггера и Рассела. Сделав допущение, что этические воззрения Канта могли воспламенить фантазии новейших авторов, «Критика практического разума» переписывается в жанре «фикшн». В основу положен материал романа Кафки, а главным героем, Йозефом К., оказывается Кафка и сам Кант. Ключом к последней «Критике» является теория метафоры от Аристотеля до Дерриды.

Книга снабжена Приложением, позволяющим читать тексты Канта в исторической перспективе. В Приложении рассматривается понимание «Закона достаточного основания» Платоном, Аристотелем, Декартом, Спинозой, Лейбницем, Кантом, Гегелем, Шопенгауэром и Хайдеггером и делаются перекрестные отсылки к текстам Канта.

УДК 141.3+929Кант
ББК 87.3



Герметический мир Иммануила Канта. По ту сторону зрения и слуха

Читать предисловие я привыкла в конце. Желание возникает, когда книга уже завоевала сердце, проникла под кожу. И предисловие становится отсылкой не к книге, а к тому, что остается после: к впечатлениям чувства, к зигзагам авторской мысли, а порой просто к внезапно поставленной точке, поступившим к тебе во владение и теперь оставшимся с тобой навсегда. Но если сам являешься автором, оставившим позади все, что хотел рассказать читателю в книге, задача усложняется. О чем и как писать?

В «Предисловии автора», помещенном в середину книги, Лоуренс Стерн очерчивает горизонт наркотического дурмана кривотолков, слухов, поучений, недомолвок и заметок, короче, всего того, что призвано подвергнуть сочинение всем бедам, проистекающим от недоброго читательского глаза, уха и, возможно, даже носа.

Так, вероятно, обстояло дело с авторскими амбициями в XVIII веке в Англии. Так, кажется, обстоит дело и сегодня в России, в Америке или в Германии. Городские пейзажи сменяются скалистым ландшафтом, небесная гладь затягивается корсетом из свинца и олова, модернизму перебегает дорогу постмодернизм, перестройка рушится, как карточный домик, отдавив ноги и руки помпадурам и помпадуршам, а автор все продолжает трепетать перед читателем, ожидающим от сочинения, свалившегося на него с полки печатного (печального?) небытия, непомерной мировой скорби и многой мудрости, равно как и малой толики дерзости. Из этой взрывной смеси он, кажется, и строит свой образ достоверности. А без нее кто же согласится даровать сочинителю право дышать воздухом тех свобод, которых так долго и так безуспешно добивалось наше дорогое отечество?

— А кому вы, собственно говоря, готовите эту посылку? — слышу я строгий голос моего будущего издателя. – Кому из занятых людей придет в голову востребовать без малого 500 страниц сомнительного текста?

Конечно мне бы тут же и сказать издателю, что, дескать, кропала все до последней строчки исключительно для себя по примеру Шопенгауэра, у которого даже придирчивый Ницше поначалу не нашел ни обмана, ни подделки[1]. Но пожелай я писать для себя, — тут же возразил мне голос из собственного хора, — стоило ли тогда беспокоить почтенного издателя, пусть даже и будущего?

— Моим читателем будет человек пытливый, имеющий к чтению определенное пристрастие и готовый вместе со мной заглянуть в путаные тексты, столетиями выдававшиеся за ясные, и создать ясный текст, который столетиями будет выдаваться за путаный.

— Ну, и каким же вы видите этого читателя?

— С глазами навыкате! – выкрикиваю я, а потом поспешно поправляюсь: — то есть иным, нежели тот, для которого сочинял Кант, держа в своем профессорском портфеле свой чопорный протокол.

— Который вы, к слову будет сказано, со всей наивностью новичка пренебрегли.

— А на каком основании автор может мне, читателю, предписывать протокол? Да и что такое этот протокол, если не свиток, на который указует карающая десница! А я пишу двумя руками и читателя ищу такого, чтобы непременно с двумя руками, и чтобы «тело рассыпчатое, губы алые, глаза навыкате».

— Насколько мне известно, — направляет нашу беседу мой будущий издатель, недовольно морщась, — вы избежали той особой... принадлежности... Вы ведь не философ?

— Боже упаси! — отвечаю я. — Конечно избежала, то есть, вовсе не приобщалась ...Разве Вы не заметили, как выглядят ее почтенные представители? Тогда откройте Ницше: ученый, это тот, «у которого негибкие и неумелые члены и узкая грудь и который выступает поэтому угловато, неуклюже и напыщенно»[2]. К тому же, не их ли Сократ именовал софистами, приберегая титул «философа» лишь для тех, кто дарит мудрость безвозмездно? Так предписывал греческий протокол, и профессор Кант, не брезговавший наличным капиталом своих учеников и их покровителей, мог бы быть зачислен в софисты, конечно, родись он в другое время и в другом месте.

---

[1] «... он пишет для себя, а никто не хочет быть обманутым, и тем более философ, который ставит себе закон: не обманывай никого и даже самого себя!». *Nietzsche, F. W.* Unzeitgemäße Betrachtungen. Schopenhauer als Erzieher. Gesammelte Werke, München, 1872–1876, 7. S. 47.

[2] Ibid.

— К счастью, Кант родился в другое время и в другом месте, — сухо ответствовал мой будущий издатель, не иначе как использовав слово «другое» не в том смысле, в каком его имела в виду я.

— Но и на том, «другом» месте он, кажется, не избежал своего «Сократа». Чего-чего, а судий у нас хватает. "Польза университетской философии перевешивается тем вредом, который философия как профессия причиняет философии как свободному исканию истины"[3], — писал один «сободный» искатель истины, сподобившийся унаследовать недостающий капитал от своего родителя или прародителя. Кажется, он метил в Канта.

— Вы уверены, что не в Гегеля?

— Действительно, почему в Канта, а не в Гегеля? Ведь Шопенгауэр, если припомнить, потерпел фиаско в Берлинском университете как раз потому, что студенты шли не к нему, а к Гегелю. Его профессорский опыт не пошел дальше дебюта, который длился всего лишь год.

Как вы, верно, догадались, мой диалог разворачивался в отсутствие какого-либо издателя, т.е. в моем собственном сознании и подсознании. И в том месте, в котором размышления уже грозили завязнуть в болотной трясине, пришла спасительная мысль. Быть может, дело не в Канте и не в Гегеле, а в профессорском статусе, к которому Шопенгауэр оказался непригоден?

Допустим. Но ведь нападки на Канта начались не с Шопенгауэра, а с Гегеля, серьезно пощипавшего его метафизику. Конечно, Гегель мог, как, скажем, Владимир Соловьев, списать славу Канта в

---

[3] *Schopenhauer, A.* Werke in fünf Bänden. Parerga und Paralipomena. 1. Bd. Zurich, 1988. S. 141. "Искони очень немногие философы становились профессорами философии и <...> еще меньше профессоров философии были философами; можно было бы сказать, что, как идеоэлектрические тела не бывают проводниками электричества, так и философы не бывают профессорами философии. Ведь эта профессия, кажется, более, чем всякая другая, не пригодна для самостоятельного мышления. Ибо кафедра философии, в известном смысле, — место публичной исповеди, где человек coram populo излагает свой символ веры. Но ничто так не препятствует реальному достижению фундаментальных или истинно глубоких воззрений, т. е. выработке подлинной мудрости, как постоянная обязанность казаться мудрым, выставление напоказ перед любознательными учениками мнимых знаний и готовых ответов на любые вопросы. А всего хуже то, что при всякой мысли, какая только может в нем шевельнуться, человек в этом положении уже начинает тревожиться заботой о том, насколько его мысль согласуется с видами начальства: это так парализует его мышление, что в конце концов у него уже не хватает смелости на какую-либо мысль. Истине необходима атмосфера свободы". Ibid. S. 152.

счет заслуг не перед метафизикой, а перед наукой. Но и тут возможны осложнения. Ведь XIX век, кажется, утратил благосклонность к наукам. Спросите у Ницше. «Умеющий наблюдать да заметит, что ученый по сути — *неплодотворен* — и это результат его происхождения! — и что он испытывает некую исконную естественную ненависть к плодотворным людям, в связи с чем во все времена гении и ученые не могли поладить. Ведь последние хотят умерщвлять природу, разлагая и постигая ее; первые же хотят обогащать природу за счет новой живой природы: и отсюда полярность в их настроениях и роде деятельности. В счастливые времена не было нужды в ученом и ученого не знали; в болезненные и хмурые времена его оценивали как высшего и достойнейшего человека и ставили его на первый план»[4].

Но о каких счастливых временах, когда не было нужды в ученом, мог ностальгически вспоминать Ницше? Не о тех ли временах, когда Сократовский призыв: «Познай себя» одновременно означал: «познай свою душу», заполучи «истину» и «Бога» в одной упаковке? А между тем, хотя учение Платона и было положено в основание библейских религий, уже в средневековых университетах изучали не его, а Аристотеля. А когда дело дошло до переводов, Платону опять не повезло. Не он, а Аристотель был переведен на арабский, а с арабского – на латынь. И стараниями не кого иного, как Аристотеля, в философский словарь прочно вошло слово «наука»[5]. Но что могло статься с «самопознанием» по формуле Платона? Может ли оно попрежнему осуществляться «непосредственно» и заодно с познанием истины и Бога? Самопознание, поступает ответ, становится возможным «в результате размышления, размышления именно каузального типа, движущегося от следствия к причине, от действия к побудительной силе»[6].

Но тогда как объяснить тот факт, что научная революция XVII века, выдвинувшая из своих рядов ученых – Гильберта, Галлилея, Кеплера, Ньютона и т.д., привела в конце концов к переориентации философской мысли и закончившись «реваншем Платона» и модой на Канта? Обратим внимание. Канта читают Гегель, Шопенгауэр,

[4] *Nietzsche, F. W.* Schopenhauer als Erzieher. S. 106.

[5] Койре, А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. Пер. с фр. Я.А. Ляткера. М. 2004. С. 63.

[6] «Разум аристотелика в отличие от разума средневекового платоника не обращен непосредственно к самому себе: он естественным образом направлен на вещи. Сами вещи, существование вещей – вот что для него наиболее достоверно.

Гуссерль, Рассел, Хайдеггер, Деррида, Делез. Список может быть продолжен. Но почему? На учении Канта вроде бы сходились пути новой, «не Ньютоновской науки».

"В Ньютоновском мире и в Ньютоновской науке – в противоположность тому, что думал о них Кант, который их не понял (но именно основанная на таком непонимании Кантовская интерпретация проложила путь к новой эпистемологии и метафизике, к потенциальным основаниям новой, не Ньютоновской науки) – не условия познания определяют условия феноменологического бытия объектов этой науки – или сущего (des etants); но, наоборот, объективная структура бытия определяет роль и значение наших познавательных способностей"[7], – писал Александр Койре, убежденный в том, что экспериментальная наука, призванная выявлять законы по принципу "как?", а не "почему?", должна сыграть в нашем мышлении второстепенную роль, уступив первенство умозрительным спекуляциям. Конечно, среди философов нашлись и такие, кто видел место метафизики позади экспериментальной и эмпирической науки. И именно они отказывались читать учение Канта как "путь к новой эпистемологии и метафизике". Кант был движим двумя фундаментальными желаниями: «утвердиться в стабильности рутины» и удостовериться в правоте моральных догм, которым он был обучен с детства. Неотделимым от первого желания был закон причинности, от второго – вера в будущую жизнь. Так начав беглый обзор наследия Канта, Бертран Рассел заключил его наблюдением о крушении обоих Кантовских желаний.

«После двенадцати лет размышлений над Юмом и его законом причинности Кант пришел к замечательному выводу. Хотя справедлива мысль о том, сказал он, что нам неизвестны причины, управляющие реальным миром, но ведь и о реальном мире нам ничего не известно. Опыт дает нам представления, которым мы приписываем свойства наподобие того, как человек, глядящий на мир через зеленые очки, которые он не в состоянии снять, уверен в том, что вещи вокруг него — зеленого цвета. И хотя феномены, которые мы узнаем

Первоначальный акт, присущий человеческому разуму, – это не восприятие себя, а восприятие природных объектов, стульев, столов, других людей <...> Поэтому на Сократический вопрос «кто я есмь?», т.е. «что есть человек?» - он дает совершенно иной ответ, нежели платоник <...> Человек есть *разумное смертное животное,* животное разумное и смертное <...>. В той же мере, в какой платоновская философия сосредоточена на понятии *души,* Аристотелевская философия сосредоточена на понятии *природы».* Там же. С. 64.

[7] Там же. С. 21.

из опыта, имеют в качестве причин другие феномены, нам не следует беспокоиться о реальностях, стоящих за этими феноменами. Ведь мы ничего не знаем о них из опыта. Кант соблюдал рутину, выходя каждый день в одно и то же время на прогулку и доверяя слуге следовать за ним с зонтом. Двенадцать лет, потраченных на сочинение «Критики чистого разума», убедили старика в том, что, если пойдет дождь, зонт предохранит его от ощущения сырости, что бы ни говорил Юм о реальных дождевых каплях»[8].

Но что, кроме экстравагантных абстракций, предлагают мне эти читатели Канта? Я же хочу чувствовать себя свободной от выявления оснований, причин и доводов, почему Кант оказался тем или иным, почему и в чем он явился провидцем, основоположником, предвестником, чего недопонял, не расслышал и не смог предугадать. Но что значит быть свободной в таком тонком деле, за которое взялась я? «Конечно, я не буду легкомысленно утверждать, что Микеланжело жил в двадцатом веке, и не поселю Платона к зулусам, но, исключая самые основные биографические очертания, в подробностях, красках, а иногда и в ходе описываемых событий предоставляю себе полную свободу. Главным образом, меня интересуют многообразные пути духа, ведущие к одной цели, иногда не доводящие и позволяющие путнику свертывать в боковые аллеи, где тот и заблудится несомненно <...>.

Мне бы хотелось, чтобы из моих жизнеописаний узнали то, что лишь самый внимательный, почти посвященный чтец вычитает из десятка хотя бы самых точных и подробных биографий, — единственное, что нужно помнить, лишь на время пленяясь игрою забавных, трагических и чувствительных сплетений, все равно, достоверных или правдоподобно выдуманных»[9].

---

[8] *Russell, B.* «Ulterior motives» in: Unpopular essays. N.Y. 1950. P. 51–52. Вторая «Критика» «начинается с предпосылки о справедливости всех моральных правил <...>. (Она была введена в философский словарь под именем «категорического императива»). Из нее было выведено следствие, что воля свободна, т.к. было бы абсурдно требовать: ты должен делать то-то и то-то, если это требование превышает твои возможности. Отсюда далее следует, что существует будущая жизнь, ибо в противном случае добродетель не будет адекватно награждена, а порок адекватно наказан. Из этого далее следует, что для организации всех этих вещей нужен Бог. И если Юм мог успешно выкорчевать идею чистого разума, моральный закон мог наконец обеспечить победу метафизикам. Кант умер счастливой смертью и был с тех пор почитаем потомками; его доктрина была даже провозглашена официальной философией нацистского государства». Ibid. P. 52–53

[9] Кузмин, М. Неизданная и несобранная проза. Berkeley, 1990. С. 9.

Так писал Михаил Кузмин, друг Гумилева и Чичерина, успешный ученик Римского-Корсакова, предпринимая «Нового Плутарха», названого им «Компилятивной биографией графа Калиостро». Но ему было, видимо, невдомек, что почти за сто лет до его рождения какой-то философ доказал, вниматрльно прочитав Канта, что человеческая воля с ее желаниями и капризами лишена основания, потому что она есть основание себя, к себе, у себя, за собой и для себя. А знай об этом Кузмин, разве стал бы он пускаться в объяснения, оговаривать для себя те или иные ниши, извиняться за легкомыслие, недомыслие и полузнание?

И все-таки, говорю теперь я, осмысляя слова Кузмина, вписанные в его предисловие, что, пожелай он уложить в своей памяти те или иные фолианты по философии, как это сделала я, он мог бы заявить, сославшись на авторитет Лейбница, что в мире есть порядок и высший Разум, в котором заключается причина, в силу которой Цезарь перешел Рубикон, а не остановился у него, и выиграл, а не проиграл битву при Фарсале, что все это было согласно с Разумом и, следовательно, наверное должно было произойти. А Хайдеггер, и Вы сможете в этом убедиться, заглянув в мое Приложение, выразил убежденность в том, что, и я дословно его цитирую, «если бы в мышлении Нового времени не говорило ratio – Разум и основание – нам не пришлось бы читать «Критику чистого разума». Ведь Кант написал ее (и это я домысливаю уже от себя) в возрасте 61 года, т.е. тогда, когда мужское население этой планеты начинает хлопотать о получении пенсионной книжки.

Этот высший Разум, который диктовал Канту его фантазии, а мне фантазии о Канте, не упустил ни одной детали, которая не должна была случиться со всей необходимостью.

С такой преамбулой я приглашаю читателя заглянуть в «Герметический мир Иммануила Канта“.

Пало Алто, Калифорния, февраль 2007 г.

Глава 1.
Дух является инструментом ощущений

Итак Поэты-Теологи с точки зрения грубейшей Физики видели в Человеке две следующие метафизических идеи: бытие (esse) и существование (existere). Несомненно, Латинские Герои ощущали это бытие в достаточной мере грубо – по еде: таково должно было быть первое значение sum, впоследствии обозначавшего и то, и другое (соответственно этому даже и теперь наши крестьяне вместо «больной еще жив», говорят: «он еще ест»); ведь sum в значении "бытие" чрезвычайно абстрактно, оно охватывает всяческое бытие; чрезвычайно текуче, оно проникает через всяческое бытие; чрезвычайно чисто, оно не ограничено никаким бытием. Они ощущали также существование, субстанцию. Т.е. нечто, что стоит и поддерживает, «стояние на пятках»; поэтому Ахилл носил свою судьбу в пятках, так как там находилась его участь, т.е. судьба – жить или умереть.

Строение тела они сводили к твердым телам и жидкостям. К твердым телам они относили внутренности (*viscera*), т.е. мясо (так, у Римлян называлось *visceratio* разделение народу мяса священных жертв, производившееся Жрецами; *vesci* – значит питаться, поскольку из пищи образуется мясо), кости и сочленения, которые назывались "*artus*" (здесь следует заметить, что "artus" происходит от «*ars*", что у древних Латинян *телесную силу* <...>; нервы, так как тогда люди были еще немы и говорили посредством тел, тогда они нервами обозначали силы (по одному из таких нервов, названному *fides* в смысле веревки была названа *fides* – сила богов; из такого нерва, или веревки, или силы позднее сделали лютню Орфея <...>, и, наконец, костный мозг – medulla – в нем они помещали , также совершенно правильно, самый цвет жизни[1]*; <...> С другой стороны, жидкости они свели лишь к крови, ибо нейтральные, или сперматические, жидкости они называли тоже кровью (как следует из поэтической фразы *sanguine cretus* для обозначения «рожденный») <...>.

Что касается другой части /нашей человеческой формы/ — души (*anima*), ее поэты-теологи поместили в воздух (который тоже назывался *anima* у римлян), и они считали ее инструментом жизни.

[1] Астериском (**asteriscum) помечено начало* моего перевода Вико с английского текста.

(Оттуда и пошло выражение *anima vivimus* и поэтические высказывания *ferri ad vitales auras* (быть рожденным); *ducere vitales auras* (жить); *animam trahere* (приближаться к смерти); *animam efflare, emittere* (умереть). Это, вероятно, мотивировало физиков поместить в воздух мировую душу. И поэты-теологи, опять же по всей справедливости, сравнивают течение жизни с течением крови, от правильного течения которой зависит наша жизнь.

В той же мере справедливым было предположение, что дух (*animus*) является инструментом ощущений, ибо в хорошей латыни еще существует фраза *animo sentimus*. И в том же ключе справедливых суждений они отделяли *animus* (дух) — мужского рода, а от anima (душа) женского, т. к. дух действует на душу, являясь *igneus vigor* (огненной силой — *А. П.*), о которой говорит Вергилий; так что предметом для духа являются нервы и нейтральные жидкости, а для души — вены и кровь. Стало быть, проводником духа является эфир, а проводником души — воздух, чему соответствует относительная скорость движения животных душ и медлительность витального духа. А так как душа является агентом движения, то дух является агентом, а потому и принципом конатуса (влечения, желания — *А. П.*), как уже говорилось, *igneus vigor* Вергилия. Поэты теологи могли это чувствовать без того, чтобы понимать, а после Гомера они пользовались выражениями сакральная сила, оккультная энергия и непознанный бог».

Джамбаттиста Вико (*Giovanni Battista Vico*, 1668–1774)

1. «Жестко закреплено культурной ритуализацией».

«Я полагаю, что у меня есть все основания придерживаться столь хорошего мнения о приговоре света, которому и передаю эти страницы, что смелость, которую я беру на себя, возражая великим мужам, не будет поставлена мне в вину как некое преступление»[2]. Этими словами Иммануил Кант начинает предисловие к своему первому сочинению: «Мысли об истинной оценке живых сил» (1749), и перед читателем, привыкшим обходить стороной глухой забор

[2] *Кант И.* Юбилейное издание: в 8-ми т.т. Под редакцией А. В. Гулыги. М. 1994. Т. 1. С. 52. В дальнейшем ссылки на это издание будут даваться с указанием имени, номера тома и страницы.

авторских интенций, мог предстать человек, взявшийся за перо лишь затем, чтобы внять настойчивым просьбам почитателей, а никак не бедствующий студент, еще не вполне отгородившийся от насущных забот о пропитании и облачении бренного тела[3]. Ведь не сделай Кант допущения о своем соответствии с неким протоколом, а точнее, моральным катехизисом, по которому предположительно живет как «свет», так и он сам, в частности, не истолкуй он свою произвольно взятую на себя «смелость» как право придерживаться собственных взглядов, отличное от капризного пристрастия к спорам, мог ли он ожидать от «света» «справедливого» решения, да еще и в свою пользу? Этот протокол, заметим, послуживший для раннего Канта неким талисманом и залогом собственного успеха[4], будет позднее включен им в корпус «Метафизики нравов» (1797), и в частности, в раздел «Этического учения о методе».

К концу жизни этот протокол мог получить уже законченную формулировку. Добродетель есть то, что приобретается в борьбе с собственными склонностями, которые заключаются в том, чтобы «*все и всегда* было по твоему желанию и твоей воле»[5]. Это пан-исполнение воли своего «Я» Кант именует «счастьем», которым может воспользоваться лишь тот, кто его «достоин», следуя не «склонностям», а повелениям «разума». И именно в этом преодолении своей склонности следует понимать «свободу воли». И хотя в этой свободе «содержится безусловное принуждение повелевающего (или запрещающего) разума», «Я» должен ему «повиноваться: перед этим велением

[3] «Подкармливали состоятельные однокашники, у них в трудную минуту приходилось брать на время одежду и обувь». *Гулыга А.* Кант. М. 1977. С. 18. «В те времена одному из студентов приходилось оставаться дома, а Кант уходил в его пальто, штанах и ботинках. Если какой-то атрибут одежды полностью изнашивался, товарищам приходилось собирать деньги и покупать новую одежду, что делалось безвозмездно». *Kuehn, M.* Kant. A Biography. Cambridge, 2001. P. 63.

[4] Уже в габилитационном сочинении ("Новое освещение первых принципов метафизического познания" (1755)) условия этого протокола были поименованы "Способом исследования", который заключался все в том же: "Если при этом начинании я кое-где не разделяю мнений знаменитых людей, иногда даже называя их по имени, то я все же убежден в беспристрастии их суждения и надеюсь, что этим не будет причинено никакого ущерба подобающему им уважению и что они ни в коем случае не поставят мне этого в вину. При расхождении мнений каждому, конечно, дано право руководствоваться своими взглядами и не запрещается небольшая проверка чужих аргументов, если только при этом отсутствует всякого рода запальчивость и страсть к спорам". *Кант. И.* Т. 1. С. 261.

[5] *Кант. И.* Т. 6. С. 528.

(или запретом) должны умолкнуть все мои наклонности»[6]. Но какие гарантии мог Кант дать тому, кто строго следует букве этого протокола? Ведь «все (? – А.П.) зависит от обстоятельств, которые далеко не все во власти человека. Так что счастье всегда остается нашим желанием, которое без вмешательства какой-то посторонней силы никогда не сможет стать надеждой»[7].

И хотя протокол, положенный в основание Кантовской этики, был разработан к концу жизни, можно сказать, что предпосылки к нему были нанесены пунктиром в самом первом сочинении, вернее, даже в предисловии, в котором Кант выразил свои надежды, в числе которых могла прозвучать, возможно, без намерения или склонности сочинителя, надежда на то, чтобы все и всегда было по его желанию. Но откуда может придти к нам уверенность, что надежды авторского «Я» вообще могут приняты в расчет, тем более, приняты без намерения и склонности сочинителя?

Конечно, все намерения и склонности «Я» были введены в протокол Декартом (1596–1650), с «ясностью» доказавшим начало собственного существования в рефлексирующем субъекте[8]. Но разве этот протокол еще до Канта не оспорил Пьер Бейль (1647–1706), указав, что «ясное и точное» суждение о собственном существовании еще не позволяет нам различать, «существуем ли мы сами по себе или же получаем наше бытие от другого»[9], не говоря уже о суждении без намерения и склонности. Возможно, в подтексте этого суждения можно было прочитать скептическое отношение к понятиям «ясное и точное». Но должно было пройти два столетия, чтобы мысль об истинном как о «ясном и точном» могла быть поставлена под сомнение Фридрихом Ницше.

А едва ознакомившись с мыслью Бейля о том, что путем «чисто философских рассуждений» мыслящего «Я» нельзя достигнуть «уверенности в том, что мы есть действующая причина наших желаний»[10], Лейбниц пожелал внести в нее уточнение, впоследствии истолкованное как анти-Декартовское. Подобно флюгеру, который, не зная реальной причины своего движения – существования ветров, –

[6] Там же. С. 529.

[7] Там же. С. 530.

[8] *Декарт, Р.* "Медитации о первой философии, в которых продемонстрировано существование Бога и различие между разумом и телом» (Первая Медитация). Под редакцией Давида Вайссмана. Yale, 1996. P. 58-63.

[9] Цитируется по *Лейбниц Г.В.* "Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла". В собр. соч.: в 4–х т.т. Т. 4. С. 330.

[10] Там же. С. 331.

«убежден, что он направляется сам собой для исполнения возникшего у него желания <...>, мы не знаем, не заставляет ли и нас невидимая причина последовательно переходить от одной мысли к другой. Естественно поэтому, что люди убеждены, будто они определяют себя сами. Но надо исследовать, не обманываются ли они в этом, как обманываются в бесчисленном множестве других вещей, которые они утверждают инстинктивно, не прибегая к философским размышлениям»[11].

И если этот призыв Лейбница: «надо исследовать», был услышан Кантом, а некоторые призывы Лейбница были им, как нам предстоит убедиться, определенно услышаны, его авторское «Я» могло испытать агонию человека, вознамерившегося пересечь запретную границу. И именно здесь агонии, вероятно, надлежало проиграть свою этимологию от греческого «agon» (игра, состязание — в борьбе, в боксе, в словесном поединке). А если между тем, что мы называем намерениями и склонностями философа, и доводами его ума, т.е. горсткой философских истин, оставленных им для биографов и исследователей, остается некий след, не является ли он той самой границей, которую обычно охраняют с обеих сторон? А это значит, что всякий переход *«через»*, шаг *«из»* и *«в»,* всякая *трансгрессия* не могут быть истолкованы иначе, чем объявление войны. Во всяком случае, зрелый Кант, и нам предстоит в этом убедиться, толковал границу именно так.

Но как мог начать свой агон амбициозный автор, уже наметивший для себя траекторию восхождения к тому счастью, которое изначально было для него заказано? Конечно, Кант мог не подозревать, что древние греки уже припасли для такого начала слово «arkhe», метафору для местоположения «Я» в начале вещей, понимаемую как «господство». Классическое «начало» есть путь к «господству», а «господство» есть ничто иное, как перманентная уверенность в том, что все и всегда будет по твоему желанию. Вопрос может лишь ставиться так: каким путем обеспечить для себя классическое начало? Как в первый раз сделать нужный выбор и кого назначить себе в помощники?

Надо полагать, не ожидая поддержки от ученых мужей в своем отечестве (и уж, во всяком случае, не полагаясь на благосклонность университетских профессоров), Кант направил свое первое эссе двум читателям и иностранцам — Альбрехту Галлеру, проживавшему в Базеле, и Леонарду Эйлеру, критику Кнутцена, занимавшему пост в

[11] Там же. С. 332.

Петербурге[12]. И отнесись рецензенты более бережно к оказанному им вниманию, т. е. пожелай они удостоить Канта ответом, чего не произошло, о «классическом начале» дебюта можно было бы говорить более конкретно. В отсутствие этой «конкретности», нам остается довольствоваться набором пестрых впечатлений. Скажем, читая, среди прочего, первое эссе Канта, Гейне видит автора, барабанщика, запевалу и победителя[13], в центре агона, в то время как Карл Форлендер извлекает из него алхимический сплав из «учтивости»[14] и французской фамилиарности, одновременно подчеркивая выбор разговорного немецкого языка вместо латыни, объявленной стандартом в каждом университете. И хотя позднее будет отмечено, что Кант продолжал писать по-немецки, даже расставшись с французским стилем[15], миф о его «учтивости», кажется, закрепился за ним стараниями Форлендера, перекочевав из Европы в Россию[16]. Устойчивости этого мифа, кажется, не помешало более позднее признание Канта, усмотревшего в «вежливости» «внешнее проявление тщеславия»[17].

---

[12] *Гулыга А.* Кант. М. 1977. С. 18. В 1749 г. Эйлер находился не в Петербурге (как полагает Гулыга), где он работал с 1727 г. до 1741 г., а в Берлине. Будучи в немилости у Фридриха Второго, он был принужден повторно вернуться в Россию в 1766 г. по приглашению Дашковой, сделанному с согласия Екатерины Второй.

[13] «Уже продумывая свое великое творение, Кант при этом напевал про себя эти маленькие статьи. Он улыбался в них, как солдат, спокойно вооружающийся перед сражением, где он с уверенностью ждет победы». *Гейне Г.* Собр. соч.: В 10 т. М. 1956. Т. 6. С. 98.

[14] «Учтиво возражая противнику <...>, он указывал на них, следуя французской манере, просто по имени, т. е. опустив титулы: господин фон Лейбниц, господин Хамбергер и т. д. Исключение составил лишь Вольф, которого он называл бароном». *Vorlander, K.* Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. Hamburg, 2003. S. 57. В дальнейшем ссылка на этот том будет даваться следующим образом: Vorlander и номер страницы. Эта французская манера могла оказаться тем вирусом, который, застигнув врасплох Шопенгауэра и Ницше, мог вызвать у них острое неприятие немецкой культуры.

[15] *Cassirer, E.* Kants Leben und Lehre. Berlin, 1923, S. 5.

[16] «Кант был вежливый человек. А одна из высших форм вежливости — это правило не говорить в обществе слишком много о себе. Он это правило соблюдал и даже никогда, как известно, не читал *своей философии*, занимаясь лишь выполнением своего профессионального долга университетского преподавателя и воспитателя юношества. В том числе из вежливости. Имея дело с Кантом — об этом нужно помнить — мы имеем дело с людьми и временами классическими <...>. Не случайно у него такая французская форма выражения мысли». *Мамардашвили М. К.* Кантовские вариации. М. 2002. С. 10–11.

[17] «*Тщеславие* ищет одобрения, оно непостоянно и изменчиво, его внешнее проявление — *вежливость*. *Высокомерный* человек воображает, будто обладает большими достоинствами, и не слишком хлопочет об одобрении других, его поведение чопорно и заносчиво». *Кант И.* Т. 2. С. 134.

2. «В моменты выдоха, высыхания, лишения подпитки».

Свой первый опус (1746) Кант привез, вернувшись из имения князей Кайзерлингов, где служил учителем (Hofmeister). Конечно, оставив университет, он мог почувствовать себя свободным для вольного сочинительства, как полагает Вилли Гетшель, хотя удел частного учителя вряд ли мог предложить реальную альтернативу университетской зависимости от авторитетов, особенно если учесть положение учителя, изображенное в сочинениях современников, включая его собственного ученика Ленца[18]. Новый статус, обретенный взамен студенчеству, совпав со смертью отца[19], мог подтолкнуть Канта к тому, чтобы сбросить с себя груз всяческих аффилиаций. Но почему импульс к сочинительству мог рассматриваться им как аналог войны, («единственного дела» гражданина Спарты)? Мог ли болезненный Кант ощущать в себе готовность, нацепив доспехи спартанца, тимпанить о победе в самом начале пути, как заподозрил Гейне?

Конечно, открыто объявить о желании, или склонности к тому, чтобы померяться «оружием» с противниками мысли, Канту привелось лишь под занавес[20], но идею о том, что философу надлежит править не только умами, НО И государством, как это предписывал поздний Платон[21], он, вероятно, усвоил довольно рано. Но кому конкретно мог Кант, вернее, «Я» двадцатичетырехлетнего автора, объявить войну? Конечно, вопрос этот, обращенный к будущему философу, требует постановки проблемы существования этого "Я" в контексте его мысли, включая мысль о себе, пресловутую рефлексию.

---

[18] Ленц (J.M.R. Lenz) предпринял попытку описать «страдания» частного учителя в драме под названием *Der Hofmeister*. Kuehn, M. Op. cit. P. 449.

[19] Работа над эссе могла освободить Канта от ухода за больным отцом, в течение 18 месяцев прикованным к постели параличом.

[20] «Если отвлечься от *самосознания*, которое является свойством, отличающим человека от всех других животных <...>, то склонность <...> *философствовать*, и тем самым в полемике задирать другого своей философией, т.е. *дискутировать*, а поскольку без эмоций обойтись нелегко, то и *браниться* в защиту своей философии, объединив оружие друг против друга (школа против школы, как войско против войска), вести настоящую *войну*, - то эту склонность, говорю я, более того, увлечение, должно рассматривать как одно из благородных и мудрых установлений природы, которым она пытается отвести от человека большую беду – заживо протухнуть". *Кант И*. Т. 8. С. 247.

[21] Поскольку среди читателей Канта нет уверенности в том, читал ли он Платона в оригинале, а если читал, то когда, биограф Кюн допускает, что первоначальное знакомство с Платоном было получено Кантом из работ «так называемых Кэмбриджских платонистов» типа Кудворта (Cudworth). См.: *Kuehn, M.*

Подчеркивая важность монологических пауз, в ходе которых субъект (рассказчик, мифотворец, автор) как бы теряет нить повествования и отвлекается на аналитика (собеседника или читателя), Фрейд указывал на момент выявления «присутствия» другого лица, обычно не задерживающийся в нашем сознании[22]. В этот момент сопротивление, этот мощный механизм защиты, как бы претерпевает «внезапный поворот, обеспечивающий переход от одной наклонной, по которой движется речь, к другой, от одного аспекта функции речи к другому»[23]. Это значит, что «Я» уже готов на борьбу в защиту своей территории, в ходе которой «исключительно ожесточенное сражение ведется за овладение какой-то маленькой церквухой или чьей-то фермой, и нет нужды предполагать, что эта церковь является национальной сокровищницей, а в доме (фермера — *А. П.*) скрывается казначейство армии. Ценность объекта может быть чисто тактической и возникающей именно в ходе данной баталии»[24].

Но в чем, если не в триумфальном завершении своего намерения, мог видеть тактическую ценность баталии дебютант Кант, раскинув стратегический мост в виде обширного предисловия из 13 глав? А в нацеленности на триумфальное завершение как раз и могла таиться стилистика патогенеза, состоящая из намеков, отсылок, пропусков, иносказаний, поправок и т. д., обычно прослеживаемая в баталиях невротиков. И именно потому, что эта стилистика структурирована по модели самого патогенеза, она может наполняться смыслом, как

Op. cit. P. 470. Из всех иностранных языков Кант, разумеется, преуспел в латыни (под руководством Хайденрайха (Heydenreich). См.: *Paulsen, F.* Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre. Stuttgart, 1898. S. 29. Знакомство с греческим могло ограничиться лишь обзором Нового завета. Там же.

[22] Предполагается, что чувство присутствия не является чем-то, чем мы обычно обладаем. «Конечно, мы испытываем влияния разного рода /моментов/ присутствия, и наш мир ограничивается лишь чувством их соответствия, плотности, стабильности, т. к. в некотором смысле мы учитываем эти “присутствия” без того, чтобы осознать их как таковые; <...> это чувство, которое, я бы сказал, мы всегда пытаемся стереть из нашего сознания. Было бы нелегко жить, если бы в каждый момент нас не покидало бы чувство присутствия со всей загадочностью, которая ему сопутствует. Мы дистансируем себя от этой загадочности и ее же мы себе, одним словом, вменяем в привычку (s'habituer)». *Lacan, J.* Le moi et l'autre. Les ecrits techniques de Freud 1953-1954. Seuil, livre 1, 1975, P. 71.

[23] Ibid. C. 40. И именно с этим моментом осознания присутствия другого Фрейд мог связывать начало того, что он называл Ubertragung «перенос или актуализацию подсознательных желаний на» собеседника, аналитика или читателя.

[24] Ibid. 41.

объясняет нам Фрейд, лишь в моменты выдоха, высыхания, лишения подпитки и наконец обеззвучивания речи. Но что общего может быть между проектом предисловия сочинителя и сбивчивой речью невротика, над смыслом которой мог размышлять Фрейд?

«В настоящее время можно смело не считаться с авторитетами Ньютона и Лейбница, если они препятствуют открытию истины, и не руководствоваться никакими иными соображениями, кроме велений разума»[25], — решительно заявляет Кант в заключительной строке первой главы предисловия с тем, чтобы начать вторую главу с робкого признания: «Если я решусь отвергнуть мысли таких людей, как г-да фон Лейбниц, Вольф, Герман, Бернулли, Бюльфингер и другие...»[26]. Конечно, этот зигзаг мысли разделен паузой, или цезурой, рассекающей, раскраивающей, разрывающей Кантовский монолог на 13 частей.

Но что могло стоять за этой цезурой, если не тактика выигрывания времени, дилемма каждого генерала, озвученная у Толстого голосами Барклая де Толли и Михаила Кутузова, — нападать или отступать? Или, может быть, топтаться на месте? Истории известна еще и другая тактика под названием «шаг вперед два шага назад». На чем же мог остановиться дебютант, надо полагать, не обделенный осмотрительностью северного немца? «*Истина, над которой напрасно трудились величайшие мастера человеческого познания, впервые открылась моему уму.* Я не решаюсь защищать эту мысль, но я не хотел бы от нее и отказаться»[27], — пишет Кант, предваряя этой заявкой новую паузу между главками VI и VII. Но как могла истина «открыться» его уму? И будь это возможно, могла ли эта истина хоть что-либо сообщить этому «Я» о предметном мире и о субъекте молодого автора? В преддверии возврата к этому вопросу с позиции теоретической философии, ограничусь лишь намеком, что предикат мог сослужить молодому Канту ту же службу, какую заплечное ружье служит охотнику, а ружье, висящее на стене, — драматургу.

«Читатель, без сомнения, дал себя склонить доводами одной из двух партий (Parteien), и, по всей вероятности, это партия Лейбница, ибо вся Германия в настоящее время стала на сторону последней. С обеих сторон только то и делали, что вздыхали по поводу предрассудков противника»[28], — продолжает наступление Кант, кажется,

---

[25] *Кант И.* Т. 1. С. 52.
[26] Там же.
[27] Там же. С. 55.
[28] Там же. С. 56.

сочтя возможным продвинуть события мнимого настоящего на несколько десятилетий вперед. Но какие выгоды могла сулить эта манипуляция со временем, обеспечившая ему почетное приглашение воочию увидеть, как «вздыхали» воображаемые свидетели давнишнего спора Лейбница с Декартом?

Конечно, когда-то он мог прочитать у Аристотеля, а потом, уже более обстоятельно, у Декарта, что «воочию» как раз и есть тот самый привилегированный способ «демонстрации», положенный в основание риторики. «Во-первых, риторика проигрывается в конкретных ситуациях — дискуссиях политических ассамблей, решениях трибуналов, публичных диспутах, на которых произносятся хвала и хула»[29]. Соответственно, «сцена» должна быть оборудована так, чтобы все происходило непосредственно «перед глазами». Но какие выгоды могло сулить это «воочию» самому Канту?

Ведь передвинув часовую стрелку на несколько десятилетий назад, он мог воспользоваться колдовством, заставив своего читателя забыть о том, что он сам явился на свет 8 лет спустя после смерти Лейбница и через 74 года после смерти Декарта. И теперь, в этом новом старом времени, Кант мог уже казаться достоверным свидетелем и арбитром в споре великих мужей - Лейбница, заметим, лишившегося под его пером дворянского титула[30], и Декарта. Что же касается его собственной принадлежности к тому университету, о котором будущий король, Фридрих Великий, сказал в 1739 году, что он не более чем подходящая арена для дрессировки медведей, об этой аффилиации на время можно было и забыть.

Не в этом ли новом старом времени мог Кант воспользоваться мандатом на то, чтобы расчистить поле от университетских профессоров — математика Аммона, физика Теске и даже экстраординарного профессора Кнутцена (Martin Knutzen), лекций которого он когда-то не пропускал[31]? И стоило ли припоминать, что от учтивой благодарности Кнутцену его могло освободить простое чувство

---

[29] *Ricoeur, P.* La Metaphore vive, Paris, 1975. P. 43.

[30] Слово «лишившегося» здесь не вполне точно, ибо к моменту спора с Декартом Лейбниц мог еще не быть бароном. Баронского титула он был удостоен за 5 лет до смерти, в 1711 г., благодаря ходатайству герцога Антона Ульриха перед императором Карлом Шестым, причем, дворянское достоинство было даровано ему не за научные заслуги, а по совокупности работ, выполненных на заказ для семьи герцогов Брунсвиков (Brunswick, 1673–1716) и в связи с назначением Лейбница на должность Канцлера Имперского Суда.

[31] *Kuehn, M.* Op. cit. P. 81. Кнутцен преподавал философию, математику и естественные науки и познакомил Канта с Ньютоном. См.: *Paulsen, F.* Op. cit. S. 31–32.

обиды? Разве мог он сейчас думать о пустяках, пытаясь разобраться в том, почему любимый учитель мог обойти его при раздаче почетных званий, не включив даже в список выдающихся студентов[32]? Конечно, если учесть его сокровенное желание захватить территорию, оккупированную великими мужами от философии, было бы нелепо совсем отказаться от мысли сделать Кнутцена своей мишенью[33]. Как-никак в 1744 г. обидчик Кнутцен был объявлен национальным героем, успешно предсказав падающую комету[34]. И хотя праздник Кнутцена длился недолго, чему поспособствовал математик Эйлер[35], выбранный Кантом в рецензенты своего первого эссе, падение кометы Кнутцена вряд ли прошло не замеченным Кантом.

3. «За ненасытную жадность обладать и господствовать!»

В литературе уже отмечался выбор Кантом заголовка, в который было вынесено слово «мысли». Конечно, предъявляя миру собственные «мысли», Кант мог, следуя Декарту, под словом «мысли» иметь в виду «деконструкцию мысли». Ведь уже первому Размышлению, касающемуся первой философии, Декарт дал подзаголовок «О вещах, которые могут быть подвергнуты сомнению». И если судить о замысле Канта ретроспективно, уже в дебюте он мог пожелать осу-

[32] Там же. С. 88–89.

[33] В тексте под названием «Опыт о болезни головы» (1764), не лишенном автобиографических подробностей (см. главу 3), Кант вспоминает историю о математике Кристофе Шлюсселе (в латинизированной версии — Клавии), возможно, усмотрев в этой истории аналог собственной судьбы. «Знаменитый иезуит Клавий, — пишет Кант, — был исключен из школы как неспособный (ведь по составленным орбилиями правилам испытания умственных способностей мальчик считается ни к чему не годным, если он не может сочинять стихи или школьные сочинения по определенному образцу). Впоследствии он случайно стал заниматься математикой; тогда **дело приняло другой оборот** (выделено мной — *А. Р.*), и его прежние учителя оказались по сравнению с ним глупцами». *Кант И.* Т. 2. С. 145–146. Выделенная мной фраза, использованная Кантом в заключительной части эссе, могла касаться уже не опыта «знаменитого математика», а скромного опыта дебютанта (см. сноску 123).

[34] Указав на комету, «упавшую» в 1698 г., Кнутцен предсказал ее возвращение в 1744, описав его в книге Vernünftige Gedanken von den Kometen (Разумные мысли о кометах), 1744.

[35] Доказав, что комета, наблюдавшаяся в 1744 г., была другой кометой, нежели та, о появлении которой Кнутцен сделал предсказание, Леонард Эйлер мог намекать, по мысли современников, на несостоятельность Кнутцена-ученого.

ществить мечту Декарта устранить «сомнительные» и «недостоверные» принципы, составляющие предмет его прежней веры[36]. В практическом смысле эта задача могла означать, что под сомнение следует прежде всего поставить состоятельность «разумных мыслей» Христиана Вольфа[37], успевших принести автору, помимо славы, еще и череду подражателей, включая Мартина Кнутцена, выпустившего свои «Разумные мысли о кометах» именно в 1744 г.

Но почему подмена «разумных мыслей» просто «мыслями» могла ассоциироваться у Канта со страхом «преступления» (см. сноску 1)? Что преступного (и пугающего) могло скрываться за этой подстановкой?

«Мысль» в психоанализе есть ничто иное как «желание». К этой догадке, высказанной Фрейдом в «Интерпретации сновидений», неоднократно возвращается Лакан, и в той мере, в какой «желание» может быть валидировано с учетом выявления «тайных желаний», возможность явных мыслей как бы выносится за скобки. Не потому ли, размышляя над свойствами нарратива, выдаваемого пациентами за реальные «сновидения», Фрейд мог сделать догадку о том, что наибольшего смысла следует искать в сновидении, по той или иной причине оказавшемся за чертой памяти? Тогда что же такое «желание», если не мысль, возникающая в фантазии («мимолетно появляющаяся или исчезающая»)? Не случайно Лакан уподобил желание («мысль») игре в прятки, сокрушаясь, что «мы далеко не всегда знаем, относить ли желание к подсознанию или сознанию»[38].

«Люди весьма склонны думать, что тот, кто в том или ином случае считает себя обладающим более правильным познанием, чем

---

[36] «Я уже давно подметил, что с первых лет жизни считал истинными множество ложных мнений, и что все, построенное мною впоследствии на принципах столь ненадежных, должно быть очень сомнительным и недостоверным. С тех пор я решил, что, если я захочу установить в науках что-нибудь прочное и постоянное, то мне необходимо хоть раз в жизни предпринять серьезную попытку отделаться от всех мнений, принятых мною некогда на веру, и начать все сначала с самого основания. Но это предприятие казалось мне чересчур трудным, и поэтому я ждал, когда достигну возраста настолько зрелого, чтобы я не мог надеяться стать более способным к осуществлению своей задачи, перейдя и за ее предел». *Декарт Ренэ.* Избранные произведения. Луцк, 1998. С. 78–79.

[37] *Вольф Х.* Разумные мысли о способностях человеческого понимания (1713); Разумные мысли о Боге, вселенной и человеческой душе и о предметах вообще (1720); Разумные мысли об эффекте природы (1723). См.: *Gotschel, W.* Kant als Schriftsteller. Wien, 1990, S. 168.

[38] *Lacan, J.* Le moi et l'autre. Les ecrits techniques de Freud 1953-1954. Seuil. 1, 1975, p. 75.

какой-нибудь великий ученый, воображает себя стоящим выше этого ученого. Я позволю себе заявить, что эта видимость весьма обманчива»[39], — пишет Кант в главе V предисловия, скорее всего, желая сказать нечто совсем противоположное. Ведь, не разделяй он предубеждения «людей» о том, что ученость дает человеку право «воображать себя стоящим выше», разве мог он использовать этот контекст для объявления о «запуске» философской карьеры»[40]? А если высказывание «воображать себя стоящим выше» могло точно отразить направление мысли Канта, в чем, кстати, ему предстояло вскорости покаяться[41], не могла ли его заявка быть прочитана примерно так: «Вы правы, что неизвестный автор, если угодно, Я сам, мог в своей фантазии поставить себя «выше» знаменитого ученого, но я не склонен к тому, чтобы именно сейчас задерживаться на этой ассоциации». Но как мог работать механизм такого «отрицания», или, вернее, «запирательства» или «отречения»[42], в котором Фрейд, а следом за ним Лакан, Ипполит и др., могли разглядеть момент зарождения «суждения», а, стало быть, и «мысли» в самом общем значении этого слова?

---

[39] *Кант И.* Т. 1. С. 75–76.

[40] «Я уже предназначил для себя траекторию (Bahn), которой намерен держаться. Я запускаю свою карьеру, и ничто не должно помешать ее завершению» (Там же. С. 56). Перевод слова Bahn как «траектория», а не «путь», был заимствован мною у Вилли Гетшеля, указавшего на повтор той же самой метафоры в письме Канта к Фихте от 12 мая 1793 г. («Близок ли, далек ли конец моей жизни, я не закончу свою траекторию неудовлетворенным, пока смогу льстить себе мыслью, что то, что началось с пустяковых усилий, приблизится к завершению трудом умнейших людей, стремящихся к улучшению мира». *Кант И.* Т. 8. С. 557). Надежду Канта на блистательную карьеру могла питать открытая им возможность возродить классическую риторику, забытую его современниками, подчинив ей философский дискурс (см. главы 7 и 8).

[41] «Было время, когда я <...> презирал чернь, ничего не знающую. Руссо исправил меня. Указанное ослепляющее превосходство пропадает; я учусь уважать людей и чувствовал бы себя гораздо менее полезным, чем обыкновенный рабочий, если бы не думал, что данное рассуждение может придать ценность всем остальным, устанавливая права человечества». *Кант И.* Т. 2. С. 372–373.

[42] Фрейдовский термин *Verneinung* «означает отрицание в логическом и грамматическом смысле (в немецком языке нет глагола *neinen* или beneinen), но оно также несет психологический смысл отторжения того, что я сказал, или того, что было отнесено к моему заявлению, типа "Нет, я этого не говорил", "Я так не думал". В этом втором смысле verneinen, скорее, означает *verleugnen* или *leugnen* — запираться, отказываться, отрекаться, дезавуировать». См.: *Laplanche J., Pontalis J.-B.* The Language of Psychoanalysis. N.Y. 1973. P. 262. Поэтому Лакан начинает свою интерпретацию Фрейдовского эссе *Die Verneinung* (1925) с поправки во французском переводе, предложив читать negation (отрицание) как denegation (запирательство).

«Подавляемые представления или мысли могут стать осознанными при условии, если субъект *отрекается* от них. Отречение есть искусство *привлекать внимание* /выделено мной – А.П./ к тому, что подавлялось, и конечно же способствовать реальному отречению от процесса репрессии, хотя, конечно же, не принимая того, что подавлялось. Здесь можно провести разграничительную черту между интеллектуальной функцией и эмоциональным процессом. Отречение способствует отмене только одного следствия подавления — а именно, того, что предмет, подлежащий подавлению, не может иметь доступа к сознанию. В результате возникает интеллектуальное приятие того, что подавлялось, при условии, что подавление остается в силе во всех его проявлениях»[43], — писал Фрейд, по существу ставя знак равенства между словом отречения (от процесса подавления — *А. П.*) — и актом подавления тех образов, от которых субъект отрекается.

Но какие образы могли стоять за этим отречением от предметов, подлежащих репрессии? Биографы Канта, кажется, до сего дня не жалеют красок для создания ярких образов защищенного детства в нежной и любящей семье, хотя все краски, тона и обертона, поступившие к ним через свидетелей от позднего Канта, могли потускнеть и пожухнуть уже в глазах самого очевидца. «Никогда, ни единого раза мне не позволялось («hab ich anhören dürfen») услышать что-либо неприличное от моих родителей или увидеть нечто такое, что бы поставило под сомнение их честность»[44], — вспоминает слова Канта биограф Боровский, надо полагать, подставив глухое ухо к неакцентированному свидетельству принуждения. Ведь что могло означать это «позволялось», если не штрих о «ломке характера», к которой Кант мог сохранить чувствительность в продолжение всей жизни? Откуда, если не из тайников собственного (под)сознания, мог Кант извлечь примеры, которыми изобилует его статья «О педагогике»)[45]?

---

[43] *Freud, S.* Gesammelte Werke aus den Jahren 1925-1931, S. Fischer Verlag, 1948, XIV, S. 12. Впоследствии ссылки на это издание будут иметь следующий вид. *Freud, S.* Fischer Verlag, 1948, номер тома и страницы.

[44] См.: *Borowski, L.E.* Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Darmstadt, 1993. S. 12.

[45] «Родители говорят обыкновенно очень много о ломке характера у детей <...>. Можно, конечно, заставить ребенка молчать, но он затаивает в себе раздражение и еще более озлобляется в душе. Благодаря этому его приучают к притворству и внутреннему душевному волнению. Так, например, крайне странно, когда родители требуют, чтобы дети, которых они высекли розгой, целовали им руки». *Кант И.* Т. 8. С. 421.

Конечно, выводя образ ребенка, принуждаемого «целовать руку» родителя после того, как его высекли розгой, сам Кант мог и не иметь в виду конкретной «розги» и конкретного поцелуя. Но разве «розга» и «поцелуй» не могли храниться в его подсознании, как символы жестокости и ханжества, из которых могла складываться его память о детстве? Туда могли попасть эпизоды кровавых схваток между «почтенным»[46] цехом седельщиков и презираемым цехом шорников, к которому принадлежал его отец. И свидетельства об этих схватках, поступая от самого Канта[47], могли строиться по той же схеме «отречения» — отцу приписывалась сверхчеловеческая любовь к врагам. А между тем известно, что слухи о «криминальных» боях ремесленников, в которых мог принимать участие и отец Канта, дошли до Парламента, вынудив его издать специальный декрет от 14 августа 1731 г., имеющий целью умерить цеховые злоупотребления[48].

Едва ли менее чувствительным моментом для Канта могла быть память о религиозных боях пиетистов со сторонниками Христиана Вольфа, изгнанного из пределов Пруссии под страхом смерти в год рождения Канта. Священник Шульц, активно участвовавший в его изгнании, был принужден десятилетие спустя неделями не выходить из дому, опасаясь за свою жизнь. И, надо полагать, в доме Канта, где Шульц был кумиром и наставником сына, вряд ли жилось спокойно. А угроза побоев могла особо коснуться Канта ввиду непопулярной наружности (карликового роста и впалой груди). Но как отречение от максимы «воображать себя стоящим выше» могло соотноситься с внутренними импульсами[49], составлявшими для Канта источник того, что обычно понимается под словом ужас?

---

[46] Ремесло седельщика требовало трех лет обучения, в то время как лицензия шорника могла быть получена за два года.

[47] «Я хорошо помню <...>, как между шорниками и седельщиками произошла ссора по поводу общего бизнеса, в результате которой отец потерпел большие убытки. И, несмотря на все это, мои родители проявили по отношению к своим врагам уважение и любовь». Kuehn, M. Op. cit. P. 29.

[48] Ibid.

[49] В теории импульсов Фрейда особое значение придается именно внутренним импульсам, которые следует отличать от внешней стимуляции. Зарождаясь инстинктивно в недрах организма, они оказывают постоянное действие, закрывая для субъекта путь к бегству как «спасению». И защита от них, в противовес защите от внешней стимуляции (одноразового возбуждения нервных клеток) требует «адекватной подмены внутреннего источника». *Freud, S.* Fischer Verlag, XIV, S. 13.

Говоря о защите от внутренних импульсов, Фрейд пользуется понятиями «насущных нужд» и способов их «удовлетворения», подходя к проблеме генетически, т. е. в терминах эволюции Эго-Инстинктов от Lust-Ich (Эго-Удовольствие) до Real-Ich (Эго-Реальность). Допуская, что на стадии Эго-Удовольствие, не знающей функции суждения, ребенок вряд ли способен заметить брутальность быта, Фрейд полагал, что все позитивное может рассматриваться ребенком как часть себя, а все негативное — как часть внешнего мира.

"Первоначальное Эго-Удовольствие подвергает интрожекции» (помещает в себя — *А. П.*) все, что хорошо, и отталкивает от себя все, что плохо. С этой точки зрения между всем, что плохо, что чуждо мне и что находится вне меня, можно с самого начала поставить знак равенства»[50]. Реальные оценки могут возникнуть лишь на стадии Эго-Реальность, когда субъект, уже пользующийся функцией суждения, способен перенести образы, найденные в самом себе, на представления, полученные в реальном мире. И здесь мог быть задействован существенный принцип (l'articulation essentielle), о котором не устает напоминать Лакан: «если в шапке оказывается кролик, его предварительно в нее кто-то посадил»[51].

«Вопрос уже не стоит о том, заключил ли Эго в себя нечто воспринятое (вещь), а о том, может ли то, что имеется у него в наличии в качестве образа, быть заново открыто в ощущении, т. е., в реальности. И <...> все, что не является реальным, все, что возникает в воображении и субъективно, является только внутренним, в то время как то, что реально, существует и экстернально, поступая в виде внешних возбуждений[52]. Но как могут быть опознаны внешние возбуждения?

В какой-то момент Фрейд, кажется, пришел к убеждению, что внешние возбуждения могут структурироваться субъектом изнутри. Ведь не обладай субъект внутренним аппаратом, имеющим дело с потоком возбуждений извне, который может быть чрезмерным, мог

[50] Там же.

[51] *Lacan, J.* Le Seminaire II. P. 116.

[52] Ibid. С. 13-14. Обратим внимание, что все, что субъективно, рождается в фантазии, и то, что объективно может пройти тест на реальность, но уже, как справедливо заметил Лакан, на уровне символического. "В контексте понятий внутреннего и внешнего следует помнить, что это различие лишено смысла на уровне реального <...>. И могу вас заверить, <...>, что приблизиться к реальному не дано — во всех плоскостях, и особенно в плоскости познания, - иначе как через посредство символического" (Le seminaire II. P. 137).

ли он рассчитывать на выживание? Конечно, аппарат этот должен строиться в воображении в виде того, что Лакан именует фильтрующей «зоной-тампоном» («zone-tampon»)[53]. Но что бы ни послужило для Канта зоной, митигирующей грубость нравов родительского дома, невежество и жестокость сверстников, в качестве зоны-тампона могла послужить ему ставка на образование. С ней могла быть связана «адекватная подмена внутреннего источника стимуляции», получившая у Фрейда название «повторного открытия вещи» и возникновения мысли»[54]. «Суждение, — заключает свою мысль Фрейд, — является интеллектуальной активностью, которая делает выбор моторного действия, которое готово покончить с промедлением мысли и направляется от мысли к действию»[55].

Что же получается? Запираясь, отказываясь, отрекаясь от мысли, что он «воображает себя стоящим выше» того или иного ученого, Кант мог сохранять в себе и подавлять именно эту мысль. Но как мог работать механизм этого «сохранять» и «подавлять»? Получив у Фрейда название Aufhebung (что в переводе означает и «отказаться», и «подавлять» и «сохранять»), этот эксгибиционный акт концентрации внимания, заимствованный у Гегеля, мог, по мысли Ипполита, означать нечто вроде утверждения. «Я собираюсь сказать вам то, чем я не являюсь: обратите внимание! Это как раз то, чем я являюсь»[56]. И то, что у дебютанта Кант сорвалось с языка в предисловии, могло как раз и быть отречением от того, что было запрятано глубоко в подсознание. Это «казаться выше» как раз и могло выступать в виде смещенного образа, завернутого в лохмотья или задрапированного в нарциссистский наряд мегаломана, о котором чуть позже.

---

[53] Ibid. P. 150.

[54] «Контраст между тем, что объективно и что субъективно, не существовал вначале. Он возник из функции, которой обладает мысль, для возрождения вещи, однажды воспринятой, для репродуцирования ее в виде образа без того, чтобы видеть его перед глазами. Следовательно, первой и немедленной целью процесса тестирования реальности является не нахождение объекта в сфере реальной перцепции, соответствующей тому, что диктует воображение, а повторное открытие этого объекта, способность убедить себя, что он попрежнему здесь». Ibid. P. 14.

[55] Ibid. "Суждение, мысль и т.д., – поясняет Лакан, – есть акт энергетической разрядки ингибиций". *Lacan, J.* Le seminaire II. P. 155.

[56] Комментарий Жана Ипполита к "Отрицанию". См. *Lacan, J.;* écrits I, Paris, 1966, P. 529. «Представление себя в модусе "не-я" — именно это имеется в виду под термином Aufhebung (подавление /поднятие вуали? — *А. П.*), под которым нельзя понимать приятие того, что подлежит подавлению. Говорящий произносит: "Это то, чем я не являюсь. Это уже не будет подлежать подавлению, если подавление означает подсознание, ибо я сознаю это. Но по сути подавление не снято в форме неприятия (запирания — *А. П.*)». Ibid.

«Наука представляет собой неправильное тело, лишенное соразмерности и единообразия. Карликовой величины ученый нередко в той или иной области познания превосходит другого ученого, который, однако, по общему объему своего научного знания стоит гораздо *выше* (выделено мной — *А. П.*) первого»[57], — пишет Кант в главе V предисловия, надо полагать, поймав свой взгляд нарцисса в зеркальном отражении.

Конечно, выкраивая свое предисловие, Кант вряд ли мог быть свободен от задачи представить выбранную им топику максимально убедительной, причем, не для узкого круга ученых мужей, к состязанию с которыми он был вряд ли готов, но для более широкого круга читателей. А поскольку в корпусе эссе, скорее всего, сочиненном до предисловия, речь шла о давлении, столкновении, притяжении и отталкивании физических величин и сил, в какой мере авторской стратегии надлежало отразить «динамический» характер выбранной темы[58]?

Не следует забывать, что «в аргументе, который можно называть собственно риторикой, акцентируется как истинность дискутируемой темы, так и ее убедительная эффективность, зависящая от качества говорящего и слушающего <...>. Риторика не может быть пустым и формальным методом, коль скоро она привязана к тому, что должно содержаться в наиболее вероятных мнениях, а значит, и быть принята и одобрена большинством людей»[59]. Но чего, кроме основ популярной науки («суб-науки»?), аргументы которой уже заложены в «сокровищнице популярной мудрости» — пословицах, параболах, цитатах из античности и т. д.[60], можно было бы ожидать от гибрида топики с риторикой, надо полагать, приглянувшегося Канту?

Предисловию был предпослан эпиграф из «Ad Gallionem de vita beata» Сенеки Младшего, возможно, засевший в памяти Канта со времен муштры, царившей в коллегии Фридриха[61]. «Для нас нет ничего более достойного, чем то, чтобы не следовать, подобно овцам,

---

[57] *Кант И.* Т. 1. С. 55.

[58] С понятием «динамического» Фрейд связывал игру противо-направленных сил и, в частности, «постоянное давление», которое оказывает сдерживающая сила, идущая из подсознания, на силу сознательной сферы. На клиническом уровне под «динамической» понимается защитная сила сопротивления субъекта, прилагаемая в моменты, когда делается попытка извне проникнуть в подсознание. См.: *Laplanche, J., Pontalis, J.-B.* The Language of Psychoanalysis. N.Y. 1973. P. 126.

[59] *Ricoeur, P.* Op. cit. P. 43.

[60] Ibid. P. 44.

[61] См.: *Vorländer, K.* Op. cit. S. 27.

за стадом идущих впереди и двигаться не тем путем, по которому идут все, а тем, по которому должно идти. Сенека, О счастливой жизни, глава 1»[62], — цитировал Кант автора, видимо, остававшегося эталоном мудрости и морали для отечественных умов. Ведь сочинения Луция Аннея Сенеки входили в качестве обязательного чтения в школьные программы иезуитских колледжей Европы[63]. И тут возможна такая тонкость.

Поместив в эпиграф лишь первую максиму трактата Сенеки, Кант вряд ли мог забыть о других, и в первую очередь, — о максиме следовать законам природы, не споря с собственной[64]. Надо полагать, судьба автора, свою карьеру достойно завершившего[65], не могла не послужить образцом для дебютанта, свою карьеру запускающего. К тому же пример Сенеки мог как нельзя лучше подходить Канту ввиду того, что ему вряд ли был знаком иной путь, кроме проторенного[66], и, стало быть, отведенного для овец. Ссылка на Сенеку могла позволить Канту переместить благие намерения из области будущего в реалию свершившегося, став тактическим ходом, с которым, как увидим, он уже не расстанется до конца жизни.

[62] *Кант И.* Т. 1. С. 52.

[63] Рецензируя почти полвека спустя работу Гердера «Идеи философии и истории человечества», Кант «не упустил удовольствия, — как сообщает нам М. К. Мамардашвили, — переписать полностью весь титульный лист», включая эпиграф, «взятый из римского поэта Персия»: «Кем быть тебе велено богом и занимать средь людей положенье какое. Это познай», перекликающийся с эпиграфом из Сенеки. В нем, по мысли Мамардашвили, выразился «весь Кант». *Мамардашвили М. К.* Op. cit. С. 15.

[64] "А как достичь такой /счастливой – А.П./ жизни? Первейшее условие – это полное душевное здоровье, как ныне, так и впредь; кроме того, душа должна быть мужественной и решительной; в третьих, ей надобно отменное терпение, готовность к любым переменам; ей следует заботиться о своем теле и обо всем, что его касается, не принимая это близко к сердцу; со вниманием относиться и ко всем прочим вещам, делающим жизнь красивее и удобнее, но не преклоняться перед ними; словом, нужна душа, которая будет пользоваться дарами фортуны, а не рабски служить им". *Сенека Л.А.* О блаженной жизни (III, 3). Историко-философский ежегодник '96. М. Наука, 1997.

[65] Избежав смерти (от руки Калигулы), Сенека был сослан на остров Корсику, разделив судьбу Цицерона и Овидия, и в конце концов покончил жизнь самоубийством, как и Сократ, не без содействия очередного тирана.

[66] В Коллегии Фридриха, которую закончил Кант, требовалось удерживать в памяти готовые фразы вместо того, чтобы размышлять над "духом произведения", о чем Кант позднее досадовал, хотя способность цитировать длинные пассажи из античных авторов впоследствии сослужила ему службу, позволяя впечатлять современников эрудицией. См.: *Borowski, L. E.* Immanuel Kant. Op cit. S. 38, 39.

Ассоциации с Сенекой получают новый поворот во второй главе предисловия, где Кант предлагает вольный пересказ эпизода из жизни Коринфского военачальника (410-337 г.г. до н. э.), который предпочел интересы потенциальных обвинителей своим собственным, защищая принцип свободы. Так представляет Кант Тимолеона. Но какую функцию мог этот герой выполнять в научном трактате? Конечно, поместив свое имя рядом с именем Коринфского военачальника, Кант мог начать тимпанить, барабанить, возвещать о победе уже в начале пути, соблюдая дух агона. И конечно же этот маневр (тимпанить, барабанить, возвещать) мог освободить Канта от того, чтобы соблюсти принцип.

«Тимолеон, несмотря на его заслуги в борьбе за свободу Сиракуз, был однажды привлечен к суду, — пишет Кант. — Судьи возмутились наглостью его обвинителей. Однако Тимолеон смотрел на этот случай совершенно иначе. Подобное дело не могло вызвать неудовольствие у человека, вся радость которого заключалась в том, чтобы видеть свое отечество совершенно свободным. Он выступил в защиту тех, кто даже против него самого воспользовался своей свободой»[67].

Но что в реальности могло означать «однажды привлечен к суду», когда речь шла о Тимолеоне? Разве не имелся в виду суд за убийство брата? "Тимолеон смыл чудовищность совершенного им слезами, которые пролил, вспоминая о том, что убитый его рукой тиран — родной брат ему; и его совесть была справедливо смущена тем, что общественная польза могла быть достигнута лишь ценой его бесчестья. Даже сенат, освобожденный Тимолеоном от рабства, и тот не осмелился вынести окончательное решение относительно этого высокого подвига и разделился в этом вопросе на два несогласных между собой и противостоящих друг другу стана. Случилось, однако, что как раз в это время прибыли послы от сиракузцев к коринфянам с мольбой о защите <...>, и сенат отправил туда Тимолеона"[68], — читаем мы историческое свидетельство Монтеня. Но почему Кант счел уместным опустить самую релевантную деталь процесса? Замечу, что аналогичным образом пострадала достоверность понятия «судей» Тимолеона, якобы «возмутившихся наглостью обвинителей». Конечно, фактом братоубийства Тимолеона можно было бы пренебречь, если этого требовало существо аргумента Канта. Но в чем же

[67] *Кант И.* Т. 1. С. 53.

[68] *Монтень М.* Избранные произведения в 3-х т.т. Т. 3. О полезном и лестном /1, 32/. Москва. 1992.

тогда мог заключаться этот аргумент Канта? Конечно, здесь очевиден факт идеализации образа, осуществленный по определенной схеме. Обратим внимание на способ этой идеализации.

Тимолеон освобождает от тирании Римский сенат, совершая неслыханное благодеяние. Но в ходе выполнения этой «благородной», «освободительной», «гуманной» цели он совершает насильственный акт, который Кант оставляет неназванным. Тимолеон убивает брата-тирана, за что и предстает перед судом. Но что могло побудить Канта опустить самую существенную часть судебного разбирательства? Надо полагать, «цель оправдывает средства», но не в их негативном звучании, знакомом современному уху, а в смысле неограниченных возможностей для идеализации действия в мысли. И коль скоро человек может сформулировать для себя благородную цель (до совершенного преступления или после него), он может быть назван героем. И ключевым словом, так сказать, секретным кодом, здесь могло оказаться это слово «сформулировать».

Но кто мог сообщить Канту этот секретный код, открывающий новый горизонт для амбиций начинающего автора? «Ты живешь не так, как рассуждаешь», — скажете вы. О злопыхатели, всегда набрасывающиеся на лучших людей! В том же обвиняли Платона, Эпикура, Зенона, ибо все они рассуждали не о том, как живут, а о том, как им следовало бы жить»[69]. Эти строки писал Сенека, проповедовавший воздержание в то самое время, когда сам жил в роскоши. Но и Платон, не иначе как отвечая на обвинения в корыстолюбии, мог прикрываться благородной целью, т.е. способностью ухватить в себе то «вечно сущее и не изменяемое возникновением и уничтожением бытие», воспитав в себе «сопротивление, на которое каждый неизбежно должен натолкнуться в своих корыстолюбивых притязаниях»[70].

Упрек «Ты живешь не так, как рассуждаешь», не раз был брошен Ницше[71], метафорически завершившему овечье-пасторский символизм Сенеки, Платона и Канта: «Взгляните на стадо овец, пасущихся перед вами: им неведомо ни то, что было вчера, или есть сегодня; они просто блуждают с важным видом, едят и спят», —

[69] *Сенека Л.А.* О блаженной жизни (XVIII, 1). Историко-философский ежегодник '96. М. Наука, 1997.

[70] *Платон.* Соч.: В 3 т. Том 3. Часть 1. М. 1971. С. 286.

[71] Оправдание чудовищных злодеяний благородными целями, берущее начало от Сенеки и проповедываемое Ницше, могло рассматриваться судами XX века для вынесения приговоров убийцам, в чем нам еще придется убедиться в главе 3 (сноска 206).

писал он во Второй *Несвоевременной медитации* «О пользе и вреде истории для жизни», возможно, отталкиваясь от мысли Канта: «все таланты в условиях жизни аркадских пастухов, /т. е./ в условиях полного единодушия, умеренности и взаимной любви, навсегда остались бы скрытыми в зародыше; люди, столь же кроткие, как овцы, которых они пасут, вряд ли сделали бы свое существование более достойным, чем существование домашних животных <...>. Поэтому да будет благословенна природа за неуживчивость, за завистливо соперничающее тщеславие, за ненасытную жадность обладать и господствовать! »[72].

В стиле позднего Канта был отмечен «квази-легалистический» пласт, заключавшийся в умении вести полемику средствами полемики противников, а по мысли Гегеля (1770–1831), «устанавливать свои принципы молчаливо», как это делали такие полемисты, как Сократ или, скажем, Христос[73]. Конечно, практикуя диалектику как метод полемики, конфликта, войны, игры, Сократ и Платон, а следом за ними и Христос, могли восприниматься как буффоны, навлекая на себя смех и поношение толпы, и наблюдательный Ницше, заметивший это, мог уже говорить о несоответствии между диалектической (иронической?) манерой ведения спора и желанием быть принятыми всерьез[74].

---

[72] *Кант И*. Т. 8. С. 16–17. Мысль о «ненасытной жадности обладать и господствовать" Кант мог заимствовать у Гераклита. «Война есть отец и царь всего сущего; и одним она предназначила быть богами, другим — людьми; одних она сделала рабами, других — свободными». См.: *Russell, B*. A History of Western Civilization. N.Y. 1945. P. 41. В дальнейшем, ссылаясь на эту работу, я буду давать имя автора, слово «A History" и номер страницы.

[73] «Кант оставил полемику, аргумент ad hominem, он установил свои принципы молчаливо, без того, чтобы привлечь внимание к последствиям... — Так Иисус установил принцип добродетели, хотя одновременно атаковал принципы евреев (фарисеев — *А. П.*), разрушающие мораль... Таким же образом Сократ воздерживался от того, чтобы бросить прямой вызов мифологии своего народа, — прямой вызов нацелен на разрушение положительной религии, но приводит eo ipso к возникновению другой (религии)». См.: *Hegel, G. W. F*. Frühe Studien und Entwürfe 1787-1800. Berlin, 1991, S. 124.

[74] «Диалектику выбирают как последний выход. Известно, что диалектика вызывает недоверие, что она не убедительна. Нет ничего легче сбросить со счетов, нежели эффект диалектики, что было доказано на опыте каждой ассамблеи, в которой произносятся речи. Диалектика может быть лишь последней траншеей для тех, в руках которых не осталось другого оружия". *Nietzsche, F.W*. Götzen-Dämmerung. Das Problem des Sokrates. Werke in Drei Bänden. Carl Hanser Verlag Munchen. Zweiter Band, S. 953.

И хотя скептицизм Ницше был адресован Сократу, он мог в равной мере относиться и к традиционному читателю античности, каким был Кант, скорее всего, читавший Платона в переводах[75]. Как бы то ни было, но сомнение относительно того, кого считать мастером «трюка» и «обмана», самого ли Сократа (Платона) или «софистов», которым Сократ не уставал инкриминировать «доказательство заведомо неверных мыслей», могло возникнуть у Ницше на почве знакомства с Кантом. Разве софисты не учили искусству спора, стремясь, «подобно современным адвокатам, показать, как следует защищать или оспаривать то или иное мнение, не заботясь о том, чтобы защищать собственные выводы»[76]? Тогда чему же мог учить Сократ, а следом за ним и Кант? Но то-то и оно, что ни доказательствами, ни опровержениями никто никого еще не убеждал, так как дело заключается в том, "по чьему вкусу и желанию построен тот или иной идеал. Если он вам нравится, вам повезло, если не нравится ,— вам приходится туго, но разрешить противоречия между вами и другими можно лишь силой, "реальной или скрытой", но никак не посредством разума"[77].

И с тех пор как Сократ (Платон) стал строить доказательства, ориентируясь на вкусы и желания отдельного "большинства", кажется, ни одно противоречие между философскими школами не было разрешено с помощью разума. Надо полагать, и здесь я снова процитирую Рассела, постановка философских проблем "требует совершенно новой методологии, предлагающей в качестве мерила иной критерий, нежели объективное мнение или мнение большинства"[78].

Но в чем могла заключаться для Канта диалектическая манера, заимствованная у Сократа? Кого мог он пожелать молчаливо столкнуть и с кем? Конечно, он мог объявить о своем дебюте лишь как об авантюре, тайно надеясь получить популярность в кредит, проложив дорогу для Ницше[79]. «Если автор неизвестен, не имеет определенного звания и заслуг, то книга не стоит того, чтобы потратить на нее время, в особенности, если подобный автор берется за такое большое дело, как порицание знаменитых людей, совершенствование наук и превознесение перед миром своих собственных мыслей»[80], —

[75] До Шляйермахера (1804–1810) перевод диалогов Платона был предпринят Шлоссером, против которого поздний Кант выступил с разоблачительным эссе (см. главу 8).

[76] См.: *Russell, B.* "A History". P. 78.

[77] Ibid. P. 118.

[78] Ibid.

пишет Кант в III главе предисловия. «Автор становится подлинным автором, лишь только заявив о своих притязаниях на голос в республике словесности <...>. Быть автором значит с самого начала потребовать для себя авторитет или, по крайней мере, претендовать на него через авторский статус»[81], — запишет два столетия спустя Вилли Гетшель.

Но история, кажется, не знала недостатка в читателях, отказывающихся увидеть в данном авторе ученого мужа. «Некогда сам Наполеон пожелал ознакомиться с философией Канта и поручил какому-то французскому ученому составить резюме ее, которое, однако, должно было уместиться на нескольких страницах в четвертую долю листа. Резюме было представлено немедленно и в предписанной форме. Что тут получилось — ведомо лишь богу, я же знаю только, что император, внимательно прочитав эти несколько страниц, сказал следующее: «Все это не имеет практической ценности, и миру мало пользы приносят такие люди, как Кант, Калиостро, Сведенборг и Филадельфия». Широкая публика во Франции все еще считает Канта туманным, а то даже и совсем унесшимся в облака фантазером, и я еще недавно в одном французском романе прочел слова: «le vague mystique de Kant»[82], — сообщает очевидец из числа соотечественников Канта.

И не потерпи Наполеон позорного поражения на завоеванной им российской земле, «публика во Франции», и уж конечно же, публика в России, вряд ли могли бы отличить имя Канта от имени Калиостро, тем самым лишив себя шанса узнать пикантные подробности о разрешении давнишнего спора Лейбница с Декартом.

Но Наполеон все же позорно бежал из Москвы, не лишив французов и россиян шанса прочитать в главе XI Кантовского предисловия такие строки. «Г-н фон Лейбниц, по всей видимости, впервые

---

[79] «Предвидя, что мне вскорости предстоит предъявить человечеству едва ли не самые большие требования, мне кажется неизбежным объявить, кто я такой. И действительно, необходимо знать, что я не остался «без свидетельства». Но несоответствие между грандиозностью моей задачи и незначительностью моих соотечественников нашло выражение в том факте, что меня никто не слышал и не видел. Я живу в счет собственного кредита; вероятно, в том, что я живу, заключается предрассудок». *Nietzsche, F. W.* Ecce Homo. Wie man wird, was man ist. Werke in Drei Banden. Karl Hanser Verlag München. 2 Bd. S. 1065.

[80] *Кант И.* Т. 1. С. 53.

[81] *Götschel, W.* Op. cit, P. 15.

[82] *Гейне Г.* Op. cit. Т. 8. С. 174.

усмотрел живые силы не в тех случаях, в которых он впервые изложил их публике. Мнение обычно возникает гораздо более простым путем, в особенности, воззрение, которое влечет за собой нечто смелое и удивительное, как оценка соразмерно квадрату». В этом месте текста, возможно, как раз и завоевавшего Канту репутацию «смутного мистика», переводчики и комментаторы его восьмитомного собрания сочинений сделали очередную сноску, прервав дебютанта на полуслове, что я сочла возможным незамедлительно исправить.

«Из опыта мы постоянно узнаем, — продолжает свою мысль Кант, надо полагать, сильно преувеличивая собственный опыт(ибо при низком уровне преподавания физики и математики в Кенигсбергском университете[83] Кант шел вровень с программой третьего года лишь по латыни и греческому, оставаясь на уровень ниже по арифметике и религии[84]), что действительное движение, например, удар или толчок, порождает большую силу, чем равное ему мертвое давление. Это наблюдение и было, вероятно, зародышем мысли, который не мог не развиться у г-на фон Лейбница и который затем разросся в одну из знаменитейших научных систем»[85].

Примечание, предложенное составителями собрания сочинений Канта, о котором ниже, могло бы послужить комментарием к Кантовскому тексту, попади сам Кантовский текст (и его создатель) в поле рассмотрения составителей примечания, чего, кажется, не случилось. В результате молодой Кант, даже в зрелые годы не ставший «изобретательным математиком» и «по всей видимости, даже не ознакомившийся с высшей математикой»[86], мог предложить свою экспертизу по вопросу о взаимодействии сил, претендуя на первенство, не достигнутое лучшими математиками мира.

«В качестве меры движения Лейбниц предложил кинетическую энергию движущегося тела (произведение массы на квадрат скорости), следуя установлению Галилея о том, что скорость падающего тела, взятая в квадрате, пропорциональна высоте падающего тела.

---

[83] «Преподавание математики и физики было скверным во всех отношениях, и, хотя курс экспериментальной физики был включен в расписание лекций, эксперименты, требующие наличия оборудования, оставляли желать лучшего. В области естественных наук университет Кенигсберга сильно уступал всем университетам Германии, не говоря уже о Европе». *Kuehn, M.* Op. cit, P. 66.

[84] Ibid. C. 48.

[85] *Кант И.*. T. 1. C. 60.

[86] *Jaspers, K.* Die Groβen Philosophen. 1 Bd. R. Piper & Co. Verlag. München, 1959, S. 406.

Статья Лейбница породила полемику между картезианцами и лейбницианцами, в которую Ньютон не вмешивался. В 1695 году Лейбниц предложил разделить силы на два класса: «мертвые» (статические — типа силы давления) и «живые» (кинетические, скажем, сила толчка или удара). Естественно возник вопрос, чем они друг от друга отличаются. Этим вопросом занялся в том числе и Кант в настоящей работе»[87], — читаем мы в примечании к Кантовскому тексту.

4. «Драгоценных металлов среди мусора соседского дома».

Но в чем могла состоять экспертиза Канта? И в чем собственно мог заключаться спор? Ознакомившись с формулой «энергии» физического тела (mv), экспериментально выведенной Галилеем, математик Декарт сделал попытку универсализировать эту формулу, не учтя эффекта свободного падения тел. Его ошибку «заметил» Лейбниц, но заметил не ранее того, как сам проделал эксперимент с телом определенной массы, падающим с определенной высоты, и телом двойной массы, падающим с удвоенной высоты»[88], отдав при этом дань прозорливости Декарта, уже подготовившего для Ньютона конспект закона сохранении количества движения[89]. В той же статье Лейбниц примирительно заметил, что обе формулы могут отражать различные состояния одного и того же тела — движение и покой. «И хотя некоторые из этих явлений могут, казалось бы, согласоваться и с гипотезой, измеряющей энергию произведением массы на скорость, — писал Лейбниц, — однако это лишь в **особых условиях** (выделено мной — *А. П.*), потому что для мертвых сил, когда действуют только первые или последние *устремления*, обе гипотезы совпадают, но для живых сил, действующих при наличии *натиска* (impetus), возникает расхождение, как это показывает пример, приводимый в изданном мною «Опыте». Живая сила (potentia) так относится к мертвой или натиск к устремлению, как линия к точке или

[87] *Кант И.* Т. I. С. 500.

[88] Об эксперименте Лейбница с чертежами и доказательствами можно прочитать в его статье «Краткое доказательство примечательной ошибки Декарта и других...». См.: *Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4-х т.т. Т. I. М. 1982. С. 118–124, 578–579. В дальнейшем это издание будет обозначаться ссылкой на имя автора, номер тома и страницы.

[89] «Декарт, который считал эквивалентными *движущую силу* и количество *движения*, выдвинул положение, что Бог сохраняет одно и то же количество движения в мире». Там же. С. 118.

плоскость к линии. И подобно тому, как круги относятся не как диаметры, а как квадраты диаметров, так и живые силы равных тел относятся не как скорости, а как квадраты скоростей»[90].

Что могло побудить Канта вмешаться в «спор», которого на самом деле не было? Конечно, идея «поправки» Лейбница могла возникнуть в фантазии позднейших читателей, включая профессоров, у которых учился Кант, в каком случае амбициозный студент мог возмечтать о престижной роли арбитра лишь на основании вторичных источников, скажем, лекций того же Кнутцена или, возможно, статей о Лейбнице и Декарте современных ему авторов[91]. Ведь даже нарративное время, позволившее ему самому оказаться мифическим свидетелем спора, т. е. конечно же кровопролитной битвы, говорит в пользу такого предположения. Мифотворческий пафос Канта вряд ли мог бы выдержать испытание временем, не пожелай потомки раздуть его роль в разрешении этого спора, приписав ему заглавную роль в еще одном открытии, сделанном Д' Аламбером (D'Alambert)[92], **экспериментально** доказавшим в 1743 г. то, о чем Лейбниц примирительно заметил в 1686. Это новое «свидетельство»,

---

[91] Правда, отвечая пять лет спустя на критику Папена в «Acta eruditorum» (1691), Лейбниц уже мог выступить «Против картезианцев» (Т. 1. С. 224), а в более поздней работе (1693) вообще отказать Декарту в самостоятельности мысли. "Его метафизические принципы, в частности учение об идеях, недоступных чувствам, о различии души и тела, о неустойчивости и недостоверности самих по себе представлений о материальных вещах, - все это чисто платонические положения <...>. В учении о непрерывном <...> наш автор следует за Аристотелем, в этике он полностью повторяет стоиков, собирая повсюду свой мед, подобно пчеле на цветущих лугах". Там же. С. 159-160.

[92] «Эксперимент Д'Аламбера включал в себя три варианта взаимодействия двух тел, объединенных в систему. Его эксперимент рассматривался и анализировался Ф. Энгельсом в «Диалектике природы» (Т. 20. С. 412).

1. Масса 1, обладая скоростью 1, сжимает в одну единицу времени одну пружину.
2. Масса 1, обладая скоростью 2, сжимает в 2 единицы времени 4 пружины.
3. Масса 1, обладая скоростью 3, сжимает в 3 единицы времени 9 пружин.

Первой характерной особенностью эксперимента является то, что в нем три варианта взаимодействий тел реализуются в ТРЕХ различных промежутках времени. Первый вариант ограничен одной единицей времени и реализуется в одномерном времени, в котором обе меры движения mv и mv квадрат имеют экспериментальное подтверждение. Второй вариант происходит в течении 2 единиц времени. Экспериментальное подтверждение имеет только мера движения mv. Но если привести время к 1 единице, если общее количество движения разделить на 2 единицы времени, то оно будет равно 2, а не 4». То же объяснение приложимо к третьему варианту, который реализуется в трехмерном (трехкратном? — *А. П.*) времени, которое, будучи сведено к одномерному времени, даст эксперименталь-

конечно же нашедшее отражение в комментариях к восьмитомному изданию Канта (Т. 1. С. 500), могло породить серию «исторических изысканий»[93], кажется, нацеленных на то, чтобы доказать причастность молодого Канта и к разрешению «спора» знаменитых мужей, Лейбница и Декарта, и к лаврам Д'Аламбера. Но что мог по этому поводу сказать сам Кант?

«Необходимо иметь метод, с помощью которого в каждом отдельном случае, подвергая общему обсуждению принципы, на которых зиждется то или иное мнение, и сопоставляя их со сделанным из них выводом, можно было бы определить, действительно ли содержит в себе природа предпосылок все то, что требуется с точки зрения основанных на них учений <...>. *Этот метод — главный источник всего данного сочинения*»[94]. Конечно, определив для себя приоритет метода перед «общей наукой» («scientia generalis»), за которой стояло имя Лейбница, Кант мог ненавязчиво сделать выбор в пользу Декарта, едва ли не первым сделавшего метод темой исследования (Discourse de la Methode). Но что могло помешать ему заявить об этом открыто? Конечно, Кант мог видеть успех Декартовского метода в нарочитом желании остаться незримым, так сказать, скрытым за собственным портретом (выступаю в маске (larvatus prodeo)»)[95].

ное подтверждение мерам mv и mv квадрат. Второй характерной особенностью эксперимента является то, что во всех трех его вариантах промежуток времени имеет определенное, точное значение, а длина, или трехмерное пространство, не имеет определенного, точного значения. Третьей особенностью эксперимента является то, что все его варианты сводятся к первому варианту как к своей основе». См.: *Миргородский А. И.* в http://mirgorodsky.ru/mirgorodskijal_statya/page 17_5.html. С. 2–3.

[93] Эссе Д'Аламбера вряд ли могло оказаться в Кенигсберге в 1746–1747 гг., как полагает Бенно Эрдман, автор книги «Martin Knutzen und seine Zeit» (Leipzig, 1876). Но, возможно, – и эта мысль принадлежит H. Böhme und G. Böhme (Das Andere der Vernunft, Frankfurt, 1983), -Д'Аламберу удалось опубликовать правильное математическое решение проблемы во втором издании трактата (1758). Этой проблеме было посвящено специальное изыскание (см.: *Iltis, C.* "D'Alambert and the *Vis Viva* Controversy", Studies in History and Philosophy of Science 1 (1970).

[94] *Кант И.* Т. 1. С. 73.

[95] Еще в пору размышлений над методом (и Канту могло быть об этом известно) Декарт отправился на родину розенкрейцеров, в Германию, чтобы убедиться, что их там нет. Розенкрейцеры невидимы не потому, что они не существуют, мог догадаться Декарт, а потому, что их существование овеяно тайной. Вот они, основы нового метода. Чтобы думать, что ты не розенкрейцер, нужно стать розенкрейцером, и наоборот. И вот Декарт (Renatus Cartesius), нося те же инициалы, что и розенкрейцеры, и, возможно, мысля себя розенкрейцером, скрывается за своим портретом, о чем ниже.

Но означает ли это, что диалектическая манера, почерпнутая у Сократа, была отложена до лучших времен? Несостоятельность доказательства, поясняет Кант, следует определять заранее по предпосылкам, и ошибки, найденные в доказательстве post factum, нельзя считать «раскрытыми», ибо в каждого рода «доказательствах» могут заключаться положения, имеющие вид «общепринятых истин», ими не являясь[96]. Но что мог означать этот процесс «раскрытия», заключенный между двумя полюсами — «заранее» (a priori?) и «post factum» (a posteriori?)? И кому надлежало осуществить акт одновременного «раскрытия» того, что не очевидно, осуществляя это с позиции до и после опыта? Не мог ли с понятием предпосылок ассоциироваться некий мистический акт предвидения, ставший предметом ожесточенных сражений старого Канта (см. главу 8)?

Декарт изобрел метод, направленный на поиск истины, осмелившись поверить, что этот поиск является единственным «существенно положительным и важным» занятием человека. Однако эта заявка не является самоочевидной[97]. Наоборот, самоочевидным из самих принципов Картезианской реформы является то, что этот метод не может быть прикрыт авторитетным аргументом, а наоборот, может быть лишь усвоен, как *авторитарный аргумент*, тот, который только я, как автор, может представить для суждения, надлежащего быть

[96] «Если полагают, что с помощью некоторых заключений, скрыто содержащих где-то очень правдоподобную ошибку, можно обосновать какое-то мнение, и что после этого можно установить несостоятельность доказательства, лишь найдя скрытую в нем ошибку, и если, таким образом, нам должно быть известно, что это за ошибка, обесценивающая все доказательство, раньше, чем мы сможем сказать, что ошибка в нем вообще имеется, если, говорю я, в нашем распоряжении не будет другого метода, кроме этого, то я утверждаю, что ошибка эта останется нераскрытой в течение чрезвычайно долгого времени, и доказательство это еще несчетное число раз будет вводить в заблуждение, прежде чем обман будет обнаружен. Причина этого заключается в следующем. Я полагаю, что, если встречающиеся в каком-то доказательстве положения и сделанные из них выводы совершенно правдоподобны и имеют вид самых общеизвестных истин, то ум наш их одобрит, не вдаваясь в какие-либо утомительные и длительные розыски содержащейся в нем ошибки, ибо в этом случае доказательство по степени убедительности его для ума совершенно равноценно геометрической строгости, а ошибка, скрытая в умозаключениях, поскольку ее не замечают, столь же мало влияет на нашу положительную оценку доказательства, как если бы ее в нем вовсе и не было». *Кант. И.* Т. 1. С. 74–75.

[97] Скорее всего, для Декарта, равно как и для Канта, эта мысль была самоочевидной в той мере, в какой она могла повторять мысль Сократа, считавшего **необходимым** свойством философа «любовь к истине». См.: *Платон.* Соч.: В 3 т. Том 3. Часть 1. М. 1971. С. 287.

вынесенным каждым я. Эта формула суммирует Картезианские модус и модель передачи истины — передачи, по сути, возникающей из самого процесса, позволяющего декларировать *несомненность* истины»[98], — пишет Жан-Люк Нанси, указав, что с Картезианской декларацией «метода» могло быть заложено начало «современного невроза (obsession), касающегося темы коммуникации», — коммуникации истины как метода и коммуникации метода *как* истины. Но в чем же мог заключаться метод Декарта, уходящий корнями в диалектику Платона-Сократа и оказавший столь магическое действие на Канта?

«Однако, не исключено, что я заблуждаюсь и принимаю за золото и алмазы медь и стекляшки <...>. Но я охотно готов в этом трактате указать на пути, по которым я двигался, и обрисовать мою жизнь, как на полотне картины (как если бы я скрывался за картиной (ipse post tabulam delitescens) — *А. П.*), чтобы каждый мог судить о ней, узнав из общей молвы мнения по поводу изложенного, обрести новое средство для познания истины, пополнив им те, которыми я выработал привычку пользоваться»[99], — пишет Декарт, надо полагать, предлагая своему внимательному читателю, Канту, схему метафорического переноса от идеи к объекту, от «метода» («жизненного пути») к «полотну картины (автопортрету?)».

Но что в этом переносе, предлагающем способ «раскрытия» истины (самообнажения?) через сокрытие (за полотном портрета?), могло заворожить Канта? Не мог ли он интуитивно почувствовать в нем то, что позволило Владимиру Соловьеву указать на невыводимость бытия мыслящего субъекта из акта самосознания[100], а Ж.-Л. Нанси диагностировать автора как неврастеника?

---

[98] *Nancy J.-L.* Larvatus pro Deo, in Glyph (John Hopkins Textual Studies 2, Baltimore & London). P. 15–16.

[99] *Descartes, R.* Oeuvres philosophique, 3 vols / Edited by F. Alquie. Paris, 1963–1973, 1, 570–571.

[100] «Перед нами три термина: мышление (cogito, je pense), бытие (ergo sum, donc je suis) и тот субъект, которому, однако, принадлежит и то, и другое, который мыслит и тем самым существует. Из этих трех терминов Декартом действительно выяснен только первый — мышление. В различных местах его философских произведений с полной ясностью и несомненностью показано, что под мышлением он разумеет всякое внутреннее психологическое состояние, *сознаваемое как таковое*, то есть безотносительно к его действительным или предполагаемым предметам, а также независимо от какой бы то ни было оценки этого состояния с точки зрения тех или иных норм, теоретических или практических <...>.

Конечно, наше сознание самих себя есть факт несомненный, но что же, собственно, мы сознаем, когда сознаем себя? У Декарта ясного и определенного

Конечно, неврастеническим у Декарта мог быть страх перед потерей зрения как способности видеть, и «духовного зрения» как способности пред- или про-(видеть)[101], о котором он мог решиться заговорить лишь в сугубо частной переписке. «Вообрази себе слепого, столь ошалевшего от жадности, что он проводит дни в бесконечном поиске драгоценных металлов среди мусора соседского дома, и едва под его рукой нащупывается камешек или стеклышко, он начинает верить, что нашел сокровище огромной ценности»[102], — писал он Бикману, возможно, не подозревая, что его частный голос станет достоянием его будущих деконструкторов. Но какой урок мог извлечь из Декартовского опыта Кант?

«Чтобы со сцены не могли видеть их смущения, актеры надевают маски. И как они, когда я выхожу в мировой театр, в котором пока что я был лишь зрителем, я выступаю в маске (larvatus prodeo)»[103]. «Larvatus pro deo (выступаю на месте Бога)» — озаглавил свое эссе деконструктор Декарта Ж.-Л. Нанси, начертав побочный маршрут, ведущий от декларативной максимы «prodeo» к скрытой за ней максиме — «pro Deo». Стоя неузнанным за картиной, Декарт, а точнее, Космополит Полибиус (псевдоним, под которым подписался дебютант Декарт), мог утверждать, что, пока он мыслит, он существует

ответа мы не находим. Он везде *предполагает*, что мышление принадлежит к какой-то особой, отличной от тела реальности, которую он безразлично называет душой (ame), духом (esprit), мыслящею вещью (res cogitans, chose qui pense), наконец, умственной субстанцией (substance intelligente). Когда ему возражали, что настоящий субстрат мышления может заключаться в теле, и что поэтому выводить бестелесность души из факта мышления можно только, предполагая именно то, что должно быть доказано, он отвечал: я признал в себе мышление, которому *я дал название духа, и этим названием я не хотел обозначить ничего другого, как только то, что мыслит* (rien de plus qu'une chose qui pense); значит, я не предполагал, что дух бестелесен, а доказал это в моем шестом Размышлении, и, следовательно, я не впадал в petitio principii. Действительно, в шестом метафизическом Размышлении доказывается бестелесность *мышления*, откуда, однако, ничего нельзя заключить относительно мыслящего как чего-то *отличного* от мышления. Если же такого отличия и нет вовсе (к чему очень близок смысл приведенных слов), то зачем же давать два названия с таким различным значением одному факту?». *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. Op. cit. T. 1. С. 778–779.

[101] Столетие спустя аналогичный страх довелось испытать и Канту (см. главу 3, сноску 42), как и Декарт, расширившему понятие «зрения» до понятия «духовного зрения» — катахрезы, возможно, послужившей ему в качестве субститута метода и тропа, обозначающего поиск истины (см. главу 7, сноску 90).

[102] *Descartes, R.* Oeuvres philosophiques. Op. cit. V. 1. P. 278.

[103] *Nancy J.-L.* Larvatus pro Deo. Op. cit. P. 45.

(cogito ergo sum)[104]. Но в какой мере зритель, принимающий за существующего Декарта картину, мог быть уверен в достоверности его существования? Как картина могла служить одновременно и оригиналом (Декарта) и маской, снятой с оригинала? И как мог Декарт мыслить «само существование, sum оригинала»? «Опознанию существования Бога соответствует в доктрине Декарта идея того, что я являюсь его достоверной копией. Зритель видит Декарта так, как Декарт видит Бога (так же хорошо и так же плохо). Эту функцию выполняет портрет, представленный как маска. Таким образом, максиму Декарта следует читать larvatus pro Deo — я надеваю маску, чтобы занять место Бога»[105], — подводит итог Ж.-Л. Нанси. «Я дебютирую в маске анонима, Декарта, автора беспроигрышного метода, хотя, как и он, вижу в конце траектории божественный трон»[106], — мог сказать Кант. Но как работал этот метод, позволяющий вычислить по предпосылкам даже собственное существование?

Когда «Я» объявляет о том, что «существует», надо полагать, в какой-то момент это «Я» опознает себя как нечто, которое существует. Но разве существование не является условием, обеспечивающим для «Я» возможность момента самопознания, в каком случае речь может идти о круговом процессе: сначала «Я» (существующий субъект) делаю мысленное допущение (абстракцию) об объекте себя, мысленно же приближая себя к себе, предполагая идеальное несуществование «Я», после чего возрождаясь в умозрительной идее (концепции?), получившей статус (вторичного?) существования, т. е. существования нового объекта в терминах старого объекта (двойника «Я»), уже доступного чувственному опыту?

---

[104] «Затем, исследуя со вниманием, что я такое, и видя, что я могу вообразить, будто у меня нет тела и нет никакого мира, никакого места, где бы я находился, но что я никак не могу вообразить, что я не существую, а, напротив, из самого факта, что я намеревался сомневаться в подлинности других вещей, вытекает весьма очевидно и достоверно, что я существую; если же я перестал только мыслить, то, хотя бы все остальное существовавшее когда-либо в моем воображении и оказалось истинным, я не имел бы никакого основания считать себя существующим. Отсюда я заключил, что я есть субстанция, вся сущность и природа которой состоит только в мышлении, и которая, чтобы существовать, не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи». *Декарт Р.* Избранные произведения. Луцк, 1998. С. 31–32.

[105] *Nancy J.-L.* Larvatus pro Deo. Op.cit. P. 18.

[106] Нам еще придется наблюдать в главе 7, как, подав пример Канту, Декарт мог тоже следовать чужим стопам, выбрав в качестве модели реального художника и портретиста античности, Апелеса (Apeles).

Таков мог быть процесс самопознания, история реаппроприации «Я» собой и для себя, или «диалектический метод», в котором функцию «предпосылок» мог выполнять невидимый мост между фантазией a priori («фантазиологией», как называл Деррида теорию, предложенную Гегелем на основе изучения Канта). Это движение, «посредством которого дух, возвышающий себя над природой, в которую он был погружен, в одно и то же время подавляет и удерживает природу, сублимируя ее внутрь себя, завершая себя (в самопознании. — *А. П.*), как внутреннюю свободу, и тем самым представляя себя себе и для себя как таковогоȁ[107], могло получить у Канта название синтеза, а у Гегеля — *Aufhebung*. К этой теме нам предстоит вернуться в главе 5[108].

Объявив по предпосылкам поиск ошибок, оказавшихся скрытыми в ходе истории, дебютант Кант, кажется, не был обескуражен тем, что отыскал их не у Декарта, которого поправил Лейбниц, а, наоборот, у Лейбница, надо полагать, поторопившегося поправить Декарта. С верой в Декартовский метод могла отпасть необходимость в том, чтобы обращаться к экспериментам и иметь дело с какими-то телами. Разве нельзя все проблемы разрешить с помощью значков и линий, т. е. традиционными способами изображения идеальных понятий?

«При сложении мертвых давлений, например, тяжестей, действующих из одной точки под некоторым углом друг к другу, начальные их скорости, если направления их действия образуют прямой угол, могут быть выражены также линиями, которые составляют стороны прямоугольного параллелограмма, а возникающее отсюда давление изображается диагональю. Хотя и здесь квадрат диагонали равен сумме квадратов ее сторон, однако, отсюда вовсе не следует, что сложная сила будет относиться к какой-нибудь из простых сил как квадрат линий, выражающих первоначальные скорости; наоборот, все единогласно признают, что, невзирая на это, силы в данном случае будут просто пропорциональны скоростям. Возьмем также сложение действительных движений в том виде, как его представляют с помощью математики, и сравним его с нашим случаем. Линии, со-

[107] *Derrida J.* Marges de la philosophie. Paris. 1972. P. 87.

[108] Я допускаю, что Кант, а следом за ним и Гегель, могли размышлять о самопознании разума в контексте библейского понятия «быть внутри Духа», проникающего внутрь по аналогии с голосом. «Я был **внутри Духа** в день Господен и слышал позади себя громкий голос, как труба говорящий: Азъ есмь Альфа и Омега, первый и последний» (1, 10–11).

ставляющие стороны и диагонали параллелограмма, представляют собой не что иное, как скорости в этих направлениях, — совершенно так же, как это имеет место в случае сложения мертвых давлений»[109].

Из этого рассуждения Кант мог сделать вывод о неизменяемости скорости тел, падающих с одинаковой высоты по наклонным прямым[110], вроде бы делая поправку Лейбница ненужной. Но могло ли это означать, что Кант все-таки разрешил спор Лейбница с Декартом, опередив Д'Аламбера?

Конечно, в эксперименте Д'Аламбера постоянной величиной была выбрана не скорость, а масса. Но позволяет ли это заключить о нетривиальности доказательства Канта? Ведь, будь это так, его эвлогические восторги по поводу «метода» могли быть не так уж преувеличены. Но беда в том, что метод геометрического доказательства с использованием параллелограмма (и приложением чертежей) уже был предложен Декартом во второй части «Основ философии»[111], а заключение, сделанное Кантом, уже высказано Галилеем, после чего **экспериментально**[112] доказано голландским математиком, физиком и астрономом Гюйгенсом в 1673 г. «Скорость, приобретенная при падении с какой-либо высоты по кривой, равна скорости, приобретенной при свободном падении с той же высоты по вертикальной линии, и такая же скорость необходима для подъема того же тела на ту же высоту, как по вертикальной прямой, так и по кривой»[113], — писал Гюйгенс. Тогда в чем же могла быть заслуга Канта?

---

[109] *Кант И.* Т. 1. С. 76–77.

[110] «Таким образом, в определениях, входящих в состав математического изображения сложных действительных движений, нет ничего отличного от тех определений, на которых в этой же науке основывается изображение сложения мертвых давлений. И так как из этих последних не вытекает никакой оценки сил соразмерно квадрату скоростей, то ее, значит, нельзя вывести и из первых; ибо в обоих случаях мы имеем одни и те же основные понятия, следовательно, они допускают одинаковые выводы». Там же.

[111] См.: *Descartes, R.* Les Principes de la Philosophie (Oeuvres philosophiques, Tome III, Seconde partie. P. 177–178).

[112] «Две прямые разного наклонения и разной высоты приставляются нижними концами одна к другой. Если тело, спущенное с верхнего конца одной из них, приобретает большую скорость, чем пущенное с верхнего конца другой, то можно пустить его по первой из такой точки ниже верхнего конца, чтобы приобретенная внизу скорость была достаточна для подъема тела до верхнего конца второй прямой; но тогда бы вышло, что тело поднялось на высоту, большую той, с которой упало, а этого быть не может». *Бобылев Д.* Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Эфрона. СПб. 1908. Т. 18. С. 962.

[113] Там же.

Мог ли он востребовать лавры на том основании, что адекватно оценил философский багаж Лейбница и Декарта?

«Говорят, что тело, находящееся в движении, обладает силой. Ибо преодолевать препятствия, натягивать пружины, перемещать массы, это все называют *действовать*. Когда не видят дальше того, чему учат нас чувства, то эту силу считают чем-то таким, что всецело сообщено телу извне и чем тело ни в коей мере не обладает, когда оно находится в покое. Все философы до Лейбница, за исключением одного лишь Аристотеля, придерживались этого мнения. Полагают, что темная энтелехия этого мужа и есть тайна действий сил. Все до одного школьные учителя, следовавшие Аристотелю, не поняли этой загадки, и, быть может, она вообще не такова, чтобы кто-либо мог ее понять. Лейбниц, которому человеческий разум обязан столь многим, первым учил, что в теле имеется некоторая сущностная сила, которой оно обладает еще до протяженности»[114], — пишет Кант, не иначе как под «всеми философами до Лейбница», имея в виду Декарта и, скорее всего, введя имя Аристотеля для обозначения позиции Лейбница, открыто признававшего за собой зависимость от Аристотеля.

Тогда в чем мог заключаться конфликт Лейбница с Декартом? И что могло мотивировать автора, пишущего от первого лица, неожиданно повернуть свое рассуждение в сторону анонимных отсылок? Но в какой мере анонимными могли быть эти отсылки? «Говорят, что тело, находящееся в движении, обладает силой», — начинает свое рассуждение Кант, явно имея в виду Лейбница. Лейбницу же мог быть адресован упрек в неадекватности зрения, надо полагать, сделанный с риторической дистанции «воочию»: «Когда не видят дальше того, чему учат нас чувства, то эту силу считают чем-то таким, что всецело сообщено телу извне». И именно в этом месте мог начать затягиваться гордиев узел. С мыслью о «чем-то таком, что всецело сообщено телу извне», могло ассоциироваться как раз имя Декарта[115], а не Лейбница, хотя к зрению Декарта, убежденного в том, что

[114] *Кант И.* Т. 1. С. 62.

[115] «Декарт отрицал существование пустоты. Для него все пространство — если прибегнуть к ньютоновской терминологии — было заполнено материей или даже, по его собственному выражению, тождественно материи. Вследствие этого, тела, перемещающиеся в этом пространстве-материи, должны были встречать сопротивление. Но что это было за сопротивление? Декарт не поставил этого вопроса и, что весьма характерно для Ньютона и его способа мышления, именно с постановки этого вопроса началась первая попытка критики Декарта <...>, проанализировав все возможные <...> случаи движения и распространения

тела[116] воспринимаются не с помощью чувств или способности воображения, но одним лишь интеллектом, вряд ли могла быть применима заявка, что оно ограничено тем, «чему учат нас чувства». И коль скоро физическому телу (механизму), протяженной и делимой субстанции, отличной от неделимого разума, надлежало, по Декарту, быть изученным лишь средствами механики, а не метафизики, реальный упрек должен был быть брошен не Лейбницу, а Декарту.

Конечно, этой путаницы, вероятно, можно было бы избежать, пожелай Кант отказаться от анонимных отсылок. Но именно это могло идти вразрез со стратегическим планом, согласно которому «арбитр» Кант мог положить для себя появление под занавес в третьей (заключительной) главе эссе «Излагающей новую оценку живых сил как истинного мерила сил природы». Но что могло делать его оценку «живых сил» новой? Не могла ли Кантовская новизна заключаться как раз в неожиданной подстановке имени Лейбница на место Декарта, а имени Декарта на место Лейбница, отраженной уже в заголовках глав? Хотя вторая глава и носила название «Исследование положений лейбницевской школы о живых силах», в ней едва ли упоминался Лейбниц. И хотя из общего расположения глав логически следовало, что Декарту, которому, как известно, было отказано в упоминании, надлежало попасть в поле зрения в первой главе, этого, как выясняется, не произошло. Тогда что же все-таки могло произойти?

Поставив имя Лейбница рядом с именем Аристотеля, т. е. определив для этих мужей фиксированное место в истории, Кант мог сде-

---

движения в упругих и неупругих средах, в средах, где сопротивление растет пропорционально скорости или квадрату скорости, в средах продвигающих, таких как воздух, и волновых, таких как вода, - только после этого он пришел к собственно оптическим и космологическим проблемам. Но даже тогда он трактует эти проблемы как «случаи». *Койре А.* Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. Пер. С фр. Я.А. Ляткера. М. 2004. С. 232

[116] «Что касается тела, то я нисколько не сомневался в его природе, и <...> под телом я понимаю все, что может быть ограничено какой-нибудь фигурой, что может находиться в каком-либо месте и что может наполнять пространство таким образом, что всякое другое тело должно быть из него исключено, что может быть воспринято или осязанием, или зрением, или слухом, или вкусом, или обонянием; что может быть движимо различным образом, но не самим собой, а чем-нибудь чуждым, прикасающимся к нему и действующим на него, ибо я отнюдь не думал, что природе тела принадлежит способность двигаться само собой, так же как не думал этого и про способность чувствовать и думать». *Декарт Р.* Избранные произведения. Луцк. 1998. С. 86–87.

лать поправку к Декарту относительно местопребывания тела, воспользовавшись его же собственным аргументом. Для Аристотеля, убежденного в конечности пространства, место тела могло быть абсолютным ориентиром (верх, низ, право, лево и т. д.), в то время как Декарт, исходя из мысли о бесконечности пространства, мог представлять себе «место» субстанции лишь относительно других тел[117], практически лишив ее постоянного места». А так как центральным для Лейбница, а следом за ним и Канта, могло оставаться понятие тела как внутренней «силы», так сказать, «сухожилия тел», если воспользоваться языком древности, Лейбниц мог сойтись с Декартом на мысли об относительном местопребывании тел[118]. Ведь ни тому, ни другому не была чужда идея тела как «фигуры», определение которой вытекает непосредственно из движения[119]. Тогда какую позицию мог занять Кант между Лейбницем и Декартом? Ведь, поправив Декарта в его суждении о теле как о протяженной субстанции

[117] «В нашем мышлении слова "место" и "пространство" не сильно отличаются от тел, о которых мы говорим, что они занимают место в пространстве. Мы замечаем только их величину, образ (la figure) и то, как они расположены среди других тел <...>, и можно сказать, что одна и та же вещь в одно и то же время и меняет место, и совсем его не меняет. Например, если мы рассмотрим человека, сидящего на корме корабля в момент, когда корабль уносится ветром в море, то нам покажется, что относительно частей корабля сидящий на корме не меняет места <...>, однако, он все время меняет место, если иметь в виду землю", к которой он приближается. *Decartes, Rene.* Les Principes de la Philosophie (Oeuvres philosophiques, Tome III, Seconde partie. P. 158–159). Этот пример будет еще раз рассмотрен философами, включая Канта (см. главу 5).

[118] «Пространство или внутреннее место и тело, которое занимает это пространство, различаются лишь в нашем сознании, ибо протяжение в длину, ширину и высоту со всей эффективностью свойственно как пространству, так и телу <...>. Если для понимания достоверной идеи тела мы возьмем камень», то, отвергнув в нем свойства твердости (durete), цвета, тепла, холода и т. д. «мы обнаруживаем, что подлинная идея, которую мы о нем отчетливо сознаем, заключается только в том, что он есть субстанция, протяженная в длину, ширину и глубину: и в этом заключается наша идея пространства, причем, не только пространства, заполненного телами, но еще и пространства, которое мы называем пустым». *Лейбниц Г.В.* Т. 1. С. 155, 156–157.

[119] «...из движения точки происходит линия, из движения линии — поверхность, из движения поверхности — тело, из движения прямой по прямой возникает плоскость, из движения прямой вокруг неподвижной точки происходит круг и т. п.», — писал Лейбниц. Там же. С. 89. «Фигура (образ) есть свойство вещи, которая "образуется"» («la fugure est la propriete de la chose qui est figuree»), — писал Декарт. См.: *Decartes R.* Le Principes de la Philosophie. P. 170.

(«l'extension seule»), т. е. как о «машине», «подвешенной» в пространстве в «мертвенном оцепенении», он всего лишь молчаливо соглашался с Лейбницем[120], который в качестве едва ли не самого важного достоинства (virtu) тела полагал не место в пространстве, а силу (puissance), т. е. способность изменяться (проявлять силу или слабость, а в последнем случае даже страдать)»[121]. И тут нам предстоит обратиться к философским основаниям той путаницы между мыслью и предметом мысли, идущей от Сократа, и перенести проблему в сферу мистики, хиромантии и спиритуализма.

Для начала отметим, что заключительным аккордом Кантовского дебюта могла быть фантастическая концовка, в которой все ученые мысли Галилея, Лейбница, Гюйгенса или Ньютона могли оказаться сведенными к магической реакции в пробирке алхимика (Калиостро или Парацельса). И не призови Кант Лейбница к ответу за «ошибки» Декарта, не скрой он Декарта под камзолом Лейбница и не смешай он карты на ломберном столе истории, разве мог бы он так успешно подвести читателя к тому, что во всех грамматических справочниках именуется как наречие следствия. «**Таким образом**, тело, бесконечно сохраняющее свою скорость в свободном движении неуменьшенной, обладает живой силой, т. е. такой силой, для которой мерой служит квадрат скорости»[122], — заключает он, надо полагать, скромно готовясь пожать лавры победителя. «Словом, хотя **дело приняло весьма благоприятный для меня оборот** (выделено мной — *А. П.*), тем не менее причитающаяся для меня доля чести столь незначительна, что едва ли я могу опасаться, чтобы чье-нибудь чес-

[120] «Если мы вообразим себе машину, устройство которой производит мысль, чувства и восприятия, то можно будет представить ее себе в увеличенном виде с сохранением тех же отношений, так что можно будет входить в нее, как в мельницу. Предположив это, мы при осмотре ее не найдем ничего внутри ее, кроме частей, толкающих одна другую, и никогда не найдем ничего такого, чем можно было бы объяснить восприятие. Итак, именно в простой субстанции, а не в сложной и не в машине, нужно искать восприятия. Ничего иного и нельзя найти в простой субстанции, кроме этого, т. е. кроме восприятий и их изменений». *Лейбниц Г. В.* Т. 1. С. 415.

[121] «... таким образом, когда происходит какое-нибудь изменение, касающееся нескольких субстанций (а в действительности всякое изменение затрагивает все субстанции), то, я думаю, можно сказать, что та субстанция, которая непосредственно вследствие этого переходит к большей степени совершенства <...>, проявляет силу и действует; та же, которая переходит к меньшей степени совершенства, обнаруживает свою слабость и страдает». Там же. С. 140.

[122] *Кант И.* Т. 1. С. 79.

толюбие унизилось до оспаривания у меня этой доли»[123]. Но какую «редукцию эго»[124] мог предпринять дебютант, не иначе как позаимствовав «благоприятный оборот» из контекста собственной истории о знаменитом математике Шлюсселе, дождавшемся своего звездного часа в соревновательном забеге с собственными учителями (см. сноску 33)?

И тут, вероятно, пришло время перенести наши наблюдения в философский контекст, поставив вопрос об отношении истины к знанию. Ведь даже поставив под сомнение научное умозрение Канта, вполне можно предположить, что он мог мыслить, как философ, тем более что налицо его опыт ученичества у Декарта. Но тут существует и важный нюанс. Скажем, можно ли, ознакомившись с «Теоретической философией» Владимира Соловьева, забыть о том, что Декарт, претендуя на истинное «мышление», мог подменить процесс мышления как такового («самодостоверное наличное сознание» или «*знание о психической наличности»*) знанием мира как достоверного предмета «мысли»[125]. Ведь в той же мере, в какой могли быть достоверны ощущения самого Соловьева, что он, Владимир Соловьев «родился в Москве, в 1853 году, и крещен в церкви Воскресения, что на Остроженке, священником Добровым»[126], достоверность его

---

[123] Там же. С. 82.

[124] «Подлинное эго является тем, что чувствует, думает, действует без того, чтобы открыть себя своим воззрениям; ибо по природе и по определению это субъект; а чтобы стать объектом он должен подвергнуть себя редукции, своего рода адаптации к оптике сознания, которое трансформирует и искажает его». *Ribot Th.* Diseases of Personality. Chicago, 1895. P. 85.

[125] «Безусловная самодостоверность наличного сознания есть коренная истина философии, и с ее утверждения начинается каждый обширный круг философского развития <...>. Свою безусловную достоверность чистое сознание, или *знание о психической наличности*, искупает крайней теснотой своих пределов. Это знание при своей бесспорности само по себе очень скудно и никак не может удовлетворить стремлению ума к истине. Что мне до того, что я с абсолютной достоверностью знаю тот факт, что мною испытывается то-то или то-то, что мне представляются такие-то и такие-то предметы, когда это бесспорное знание не только не открывает мне собственной природы испытываемого и представляемого, но даже не может ответить на вопрос: во сне или наяву все это мною испытывается и представляется, ибо та субъективная действительность, за которую одну только ручается сознание, равно достоверна в обоих случаях», - писал Владимир Соловьев, готовя читателя к философскому пониманию основ достоверности, оставленных за пределом мышления и Декартом, и Кантом. *Соловьев В. С.* Соч.: В 2-х т. т. М. 1988. Т. 1. С. 771.

[126] Там же. С. 790.

утверждения могла быть поставлена под сомнение, ибо на веру могло быть принято «не только то, что я родился не в Москве и т. д., а еще и то, что самой Москвы вовсе нет в действительности, что этот город со всеми улицами и церквами в нем, а равно и все сословие священников и даже самый чин крещения — все это существует только в моем сновидении, которое может сейчас же исчезнуть без следа»[127]. Но если в собственном лице Соловьев мог разглядеть феномен «мнимого самосознания» эмпирического субъекта, уже древними греками поименованного как «личина» или «персона», если у самого себя Соловьев мог заподозрить наличие «гипнотической маски, надетой каким-нибудь образом на королеву Мадагаскарскую Ранавало или на госпожу Виргинию Цукки», что могло помешать ему заглянуть под маску Декарта, как это сделал Нанси, или попытаться приподнять маску Канта, чего до него сделать никто не решался? Мог ли он не заметить того, что будущий Кенигсбергский профессор, кажется, обладал всеми симптомами мегаломана?

5. «Обладал двумя голосами: высоким сопрано и... ».

Диагностирование мегаломании, будучи связанным с особенностями мегаломана, чаще всего фокусирующегося на соматических симптомах — на импотенции, повреждении голосовых связок, кашле и т. д. — оказывается в большинстве случаев ошибочным. Мегаломана, как следует из работ Сандора Ференци, начинают лечить от невроза или паранойи, и лишь в ходе анализа могут выявиться сюжеты фантазий, позволяющие сделать необходимую поправку в диагнозе. Зарегистрированный в клинике как невротик с элементами паранойи, один такой больной поведал Ференци о своем опасении, что он наделен сверхъестественной властью над людьми, и в особенности, над мужчинами, припомнив случай в театре, когда одного взгляда в бинокль на актера оказалось достаточно, чтобы тот приковал к нему взгляд и уже не спускал его в продолжение всего спектакля. Осознав свою магическую власть над людьми, пациент принял обет отшельничества, а, когда ему не удавалось избежать запретных контактов, он положил за правило никогда не поднимать глаз. Это решение о вынужденной слепоте, так сказать, об отказе от чувственного опыта в пользу сверхчувственного, скорее всего, являющемся и источником страха, и формой наказания, мог разделять с пациентом

[127] Там же.

Ференци и Кант, блокирующий для себя, как нам предстоит убедиться в главе 3, зрительный опыт.

«За несколько часов анализа, — пишет Ференци, — я смог понять, что подлинным источником его мегаломании было чувство бесконечного самодовольства, известного также под названием нарциссизма, и неизбежно ассоциирующиеся с ним гомосексуальные фантазии. Подсознательное желание нравиться всем, особенно мужчинам, будучи подвергнутым подавлению, могло трансформироваться у него, с одной стороны, в истерическую фобию, а с другой, — в фантазии всемогущества[128]. В школьные годы пациент прошел через гомосексуальные увлечения, исполняя при этом женскую роль и откликаясь на женское имя. Тогда же его голос приобрел напевность и достиг высоты сопрано. Отрицая гомосексуальный опыт и страшась того, что его противоречивые мысли могут быть прочитаны, пациент нашел для себя спасение в фантазии магического всеведения. И хотя этот сюжет не является уникальным для параноика, Ференци заостряет на нем внимание ввиду одной любопытной детали.

Пациент «обладал *двумя голосами*: высоким сопрано и более или менее нормальным баритоном, сохраняя психогенные отклонения голоса при отсутствии как внешних, так и внутренних отклонений и в гортани <...>, и в подкорковых и корковых нервных центрах <...>. В ходе анализа меня поразило то, что пациент пользовался баритоном лишь когда он был сосредоточен на чем-то естественном; когда же он находился под влиянием перемещенного аффекта (transference) — подсознательного желания пококетничать или понравиться мне <...> — он говорил женским голосом <...>, который не был обычным сопрано, а был тем фальцетом, который и добавлял ему уверенности в себе»[129].

Конечно, мегаломания пациента Ференци могла иметь и более глубокие корни. Уже Юм отметил способность примитивного человека размышлять о предметном мире по аналогии с собственным миром и переносить на неодушевленные предметы свойства, интимно знакомые ему по собственному опыту. Система мысли, позволяющая делать предположения о мире, как явлении единичном, т. е. на основании собственного опыта, получила в конце XIX века название анимизма, и поступила к читателям в форме инструкций по «колдовству» и «магии»[130].

---

[128] *Ferenczi, S.* Theory and Technique of Psychoanalysis / Authorized transl. by Jane Isabel Suttie. N.Y. P. 106.

[129] Там же. С. 107.

[130] *Freud, S.* Totem und Tabu. Studienausgabe, Bd IX. Fischer Verlag, S. 364.

И если иллюзии всемогущества примитивного человека (контроля за человеком, животным миром и их духами) могли найти выражение через симптомы невротика, что не вызывало сомнения у Фрейда, не мог ли дебют Канта, озадачивший не одно поколение читателей своей мистической способностью расчистить поле от воображаемых противников, повторить импульс пациента Ференци? Ведь даже концепция *живых* сил, не свободная от мысли о силах природы, наделенных внутренними интенциями, возможно, даже желаниями, мотивами, страхами и т. д., могла возникнуть в сознании или подсознании Канта под действием перемещенного аффекта. Любопытно, что Гете, кажется, не свободный от «блажи» мистики и анимизма, мог в одном и том же эссе («Из итальянских путешествий») писать о «внутреннем, тайном, неприметном движении гор[131] и о шарлатанстве великого мага, целителя и алхимика Калиостро, разоблачению которого мог быть посвящен визит Гете в Палермо в апреле 1787 г.[132]

С иллюзией колдовства и магии Фрейд связывал ассоциацию идей, согласно которой примитивный человек бесконечно верит в силу своих желаний. В его сознании магия работает потому, что он этого желает. «Его желания сопровождаются моторным импульсом, волей, которой вскорости надлежит изменить поверхность земли с целью осуществить его желание. Сначала моторный импульс представляет картину желаемой ситуации так, чтобы было возможно испытать ее на опыте с помощью того, что можно описать в виде моторной галлюцинации. Такое представление удовлетворенного желания соизмеримо с детской игрой, при которой достигается удовлетворение, основанное на более раннем и чисто сенсорном уровне»[133], а вещи теряют свою особую значимость, уступив место идее вещей. Ведь идеальным отношениям, замещающим предметный мир, как раз и могут приписываться реальные отношения между предметами и явлениями. А так как в мыслительном процессе пространственные и временные связи являются пренебрежимо малыми, мир магии может стать

---

[131] «Мне часто доводилось в странствиях, на прогулках, на охоте дни и ночи проводить в лесистых горах, среди скал, и там-то и нашла на меня блажь, которую я ни за что другое выдавать не собираюсь <...>. Горы же для нашего внешнего зрения искони неподвижны. Мы считаем их мертвыми потому, что они застыли, полагаем бездействующими потому, что они пребывают в состоянии покоя. Но меня уже давно точит мысль, что как раз их внутренним, тайным, неприметным воздействием объясняются в большинстве случаев изменения, происходящие в атмосфере». *Гете И. В.* Соч. В 10-ти т.т. Т. 9. М. 1980. С. 14–15.

[132] Там же. С. 127–136.

[133] *Freud, S.* Totem und Tabu. Studienausgabe, Bd IX. S. 372.

омнипотентным миром, телепатически сближая далекие предметы и раздвигая близкие. Ассоциация по принципу сходства, вероятно, передвигает предметы в буквальном смысле, а контакт по принципу смежности распоряжается ими в метафорическом смысле.

Термин «омнипотентность мысли» («Allmacht der Gedanken») был взят на вооружение Фрейдом из словаря обсессивного невротика, убежденного, как и пациент Ференци, в том, что, стоит ему подумать о человеке, тот встречается ему на улице, а стоит ему, даже неосознанно, обругать человека, он может быть уверен, что человек этот непременно заболеет или даже умрет[134]. В реальности, с больным происходит то же, что и с примитивным человеком, одержимым амбивалентными эмоциями относительно близких, и его вера в то, что одной мыслью он может причинить кому-то вред, сродни чувству вины, связанному с интенсивными и частыми фантазиями, в основе которых рядом с любовью уживается желание смерти своим близким. «Таким образом, омнипотенция мысли, переоценка ментального процесса с постановкой его над реальностью, может играть безграничную роль в эмоциональной жизни невротика и во всем, что из этого вытекает <...>. Начальные обсессивные действия невротиков есть явления абсолютно магического свойства. Если они не являются заклинаниями, они носят функцию анти-заклинаний, предназначенных для защиты в момент ожидания несчастья, с которого неврозы обыкновенно и начинаются»[135].

«Однажды меня задела странная, неожиданная фраза, — пишет М. К. Мамардашвили. — Обыватели Кенигсберга видели Канта проходящим по улице и называли его «красавчик магистр». Это слово, «красавчик», казалось мне совершенно неприменимо к Канту — человеку с непомерно большой головой, посаженной на хилое тело. Но потом я понял: у Канта были очень правильные, выразительные,

[134] Омнипотентность мысли отдельного человека была принята на веру и И. В. Гете, кажется, убежденным в том, что в детстве он мог предсказать смерть молодого танцора, которого видел лишь на сцене. См.: *Гете И.В.* Т. 3. С. 81–82.

[135] *Freud, S.* Totem und Taboo. Op. cit. С. 87. «На стадии анимизма человек приписывает омнипотентность самому себе, на стадии религии — Богу, а на стадии научной — природе. Психоанализ предлагает разделить первую стадию на два этапа — автоэротический, когда человек как бы влюблен в себя, еще не различая своих эгоистических инстинктов от инстинктов своего либидо. На этапе нарциссизма человек может диссоциировать свои желания с желаниями, направленными на него как на объект». В последнем случае в психоанализе используется слово «cathexis» или, по-немецки, «Besetzung» (сила одержимости сродни электрическому заряду).

одухотворенные черты лица и огромные, голубые глаза. Тем, кто их видел, они казались большими, чем были на самом деле, потому что они были странного, редко встречающегося, эфирно-голубого цвета, слегка увлажненные, что увеличивало их блеск и пронзительность. По отзывам современников, у него была манера во время беседы поднимать глаза и вбирать собеседника в себя этими глазами»[136]. Но в какой мере сами «современники» могли быть гарантированны от того, чтобы не подпасть под влияние магии внушения, повторяющей чудотворный принцип «подобное производит подобное»[137], возможно, позволивший Канту едва ли не в одночасье заместить собой самый высокий авторитет Германии? Припомним, что, когда Эльзасской аристократке и современнице Канта, возможно, знакомой Гамана, о котором позже, Генриэтте Луизе д'Оберкирх (Henriette Louise d'Oberkirch) довелось встретиться с графом Калиостро, ее точно так же поразили глаза «неописуемой, сверхъестественной глубины: все — огонь и все — лед», эффект воздействия которых был дополнен звуками ласкающего, «как труба, завернутая в креп», голоса»[138], возможно, повторяющего тональность фальцета мегаломана, который мог быть знаком и Канту[139].

6. «Вероятно, походила бы на вымысел».

В июне 1752 года, т. е. через шесть лет после дебюта, не принесшего ему ни славы, ни денег, Кант пожелал выставить свою кандидатуру на конкурс, объявленный Прусской академией наук, по вопросу о том, «*претерпела ли земля в своем вращении вокруг оси, благодаря которому происходит смена дня и ночи, некоторые изменения со времени своего возникновения*»? Но что мог он, все еще

---

[136] *Мамардашвили М. К.* Op. cit. С. 15–16.

[137] Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Эфрона. СПб., 1903. Т. 77. С. 13.

[138] См.: *Mc Calman.* The Last Alchemist. Count Cagliostro, Master of Magic in the Age of Reason. N.Y. 2003. P. 3.

[139] Размышляя о том, как Калиостро, лишенный привлекательной наружности и шарма, мог околдовать правителей, министров и высшую знать самых просвещенных стран Европы, шотландский историк Томас Карлайль пришел к самому неожиданному выводу, кажется, в равной степени объясняющему и успех Канта. Ведь век разума и просвещения, в который довелось жить Калиостро, на 19 лет опоздавшему к рождению Канта, был на самом деле «веком суеверия и шарлатанства». Ibid.

не преуспевший в том, чтобы углубить понимание точных наук, предложить ученому миру? Могла ли его вынести вера в магическое «искусство угадывать и предполагать по предпосылкам»[140], с которым он со времен дебюта мог связывать эффективность собственно-Декартовского метода?

Конечно, проблему можно было бы решить исторически, путем сравнения «длительности года, установленного в наши дни», и «длительности года в самые отдаленные времена по памятникам древности <...>. Это нужно для того, чтобы определить, содержал ли год в древнейшие времена больше дней и часов, чем теперь, или меньше; если верно первое, то скорость вращения Земли вокруг своей оси уменьшилась; если верно второе, то увеличилась до настоящего времени"[141], — записывает свои мысли Кант, тут же отказавшись от них на том основании, что историческое «свидетельство столь темно, а его сведения по данному вопросу столь мало надежны, что теория, которую можно было бы построить <...>, вероятно, походила бы на вымысел»[142]. Но что мог он предложить взамен, уклонившись от источников, в которых был наиболее компетентен?

«Если бы Земля была совершенно твердой массой, без всяких жидкостей, то ни притяжение Солнца, ни притяжение Луны не могло бы сколько-нибудь изменить ее свободное вращение вокруг оси; ибо это притяжение действует с одинаковой силой как на восточные, так и на западные части земного шара и поэтому не вызывает никакого отклонения ни в ту, ни в другую сторону; следовательно, оно нисколько не мешает Земле продолжать свое вращение с полной свободой, как если бы она не испытывала никакого внешнего воздействия. Но когда масса планеты содержит в себе значительное количество жидкого вещества, совместное движение Луны и Солнца, приводя в движение эту жидкую материю, сообщает Земле некоторую долю этого колебания»[143], — пишет Кант, скорее всего, переиначив мысль

[140] «*Пересыпать* предположениями *ход* истории, дабы заполнить пробелы в сведениях, конечно, допустимо, ибо предшествующее, как отдаленная причина, и последующее, как следствие, могут служить вполне надежным руководством для открытия промежуточных причин, которые сделали бы понятным переход. Однако история, *составленная* исключительно из *предположений*, вряд ли будет много лучше наброска романа. И она могла бы называться не *предполагаемой историей*, а *просто сочинением*». *Кант И*. Т. 8. С. 72.

[141] *Кант И*. Т. 1. С. 84–85.

[142] Там же. С. 84.

[143] Там же. С. 86.

Коперника о том, что Земля не является центром вселенной[144] и, возможно, усвоив положения Кеплера и Ньютона о зависимости гравитации небесных тел от положения их в данный момент времени. Но как мог он понимать сам термин гравитации? В какой мере могло быть верно его заключение о том, что, будь Земля «совершенно твердой массой, без всяких жидкостей», она была бы свободна от сил притяжения? Разве Кеплер не утверждал как раз обратное, а именно, что, не поддерживай Луну «в постоянном вращении» некая одушевленная сила», Луна «соединилась бы с Землей»[145]? И не потому ли Ньютон мог включить в понятие «притяжения» действие «неродственных тел» (включая эфир и воздух, которые он считал протяженными)[146], что не допускал мысли о том, что Земля является «совершенно твердой массой»?

А если вопрос о составе Земли и был задан Ньютоном в контексте проблемы притяжения[147], разве не масса и расстояние могли его

---

[144] На этот труд Коперника, «Об обращениях небесных сфер» (1543), инквизиция наложила запрет вплоть до 1628 г.

[145] «Тяжесть есть стремление к соединению родственных тел и подобна магнитному притяжению. Если бы два камня находились в таком месте, где не действуют другие тела, то они сошлись бы вместе, как два магнита. Точно так же Земля и Луна соединились бы друг с другом, если бы некоторая одушевленная сила не поддерживала Луну в постоянном вращении. Силу притяжения между Землей и Луной легко заметить по морским приливам. Вода перетекла бы целиком на Луну, если бы не поддерживалась Землею, — писал Кеплер, предвосхитив закон притяжения Ньютона». Цитируется по: *Вавилов С. И.* Исаак Ньютон, 1643–1727. М. 1989. С. 107.

[146] «Под словом "*притяжение*" я разумею здесь вообще какое бы то ни было стремление тел к взаимному движению, происходит ли это стремление от действия самих тел, которые или стараются приблизиться друг к другу, или приводят друг друга в движение посредством испускаемого ими эфира, или если это стремление вызывается эфиром или воздухом, или вообще какою-либо средою, материальною или нематериальною, заставляющею погруженные друг в друга тела приводить друг друга в движение». Там же. С. 123.

[147] В 1666 г. Ньютон писал Геллею об «обратной квадратичной пропорциональности тяготения планет к Солнцу в зависимости от расстояния" и о том, что он вычислил «отношение земной тяжести и стремление Луны к центру Земли". «В том же году я начал думать о тяготении, простирающемся до орбиты Луны, и нашел, как оценить силу, с которой шар, вращающийся внутри сферы, давит на поверхность этой сферы. Из правила Кеплера о том, что периоды планет находятся в полуторной пропорции к расстоянию от центров их орбит, я вывел, что силы, удерживающие планеты на их орбитах, должны быть в обратном отношении квадратов их расстояний от центров, вокруг коих они вращаются. Отсюда я сравнивал силу, требующуюся для удержания Луны на ее орбите, с силой тяжести на поверхности Земли, и нашел, что они почти отвечают друг другу». Там же. С. 105.

интересовать в первую очередь? Ведь вопрос об удержании планет на орбитах был не более, чем частным случаем вопроса о вращении Земли вокруг Солнца, а не вокруг своей оси. К тому же вопрос о том, как мог Ньютон понимать «притяжение», долгое время носил сугубо политический характер. Картезианцы «отвергали Ньютоновское притяжение, которое продолжали рассматривать как мгновенное действие на расстоянии, т.е. как скрытое качество или, того хуже, как магию или чудо; и это несмотря на неоднократно повторяющееся Ньютоном утверждение, что он не берет термин «притяжение» в его буквальном смысле и не приписывает телам силу тяжести в качестве их внутреннего и существенного свойства. За исключением Гюйгенса, никто из картезианцев не мог допустить существования совершенной пустоты, т.е. существования ничто, сквозь которое, по предположению, это тяготения действовало»[148].

Как бы то ни было, проблема притяжения вряд ли могла исключить вопрос о суточном вращении земли, и выход "Попытки доказательства годичного движения на основании наблюдений" (1674) Гука, возможно, и подсказал Ньютону эксперимент с "телом, брошенным вниз с высоты башни". Заметив, что оно падает "не к подножью, но вследствие вращения Земли отклонится несколько к Востоку"[149], он мог уже предъявить в третьей книге "Математических начал натуральной философии" расчет, из которого следует, что "Луна удерживается на своей орбите той же силой тяготения, под действием которой падают тяжелые тела на поверхности Земли. Вычисляя из элементов лунного движения ускорение центростремительной силы, Ньютон получил величину в 3600 раз меньшую, чем ускорение тяжести на Земле. С другой стороны, Луна удалена от Земли на расстояние приблизительно в 60 земных радиусов. По закону обратных квадратов ускорение силы тяжести Земли на Луне будет в (60)2 = 3600 раз меньше, чем на земной поверхности"[150].

Но мог ли Кант вообще иметь в виду механику Ньютона, формулируя задачу притяжения Земли как производное от приливов или движения "значительного количества жидкого вещества" по прямой линии (с Востока на Запад)[151]? Более того, связывая с этим движе-

[148] *Койре А.* Op. cit. С. 205.

[149] *Вавилов С. И.* Исаак Ньютон, 1643–1727. М. 1989. С. 112.

[150] Там же. С. 130.

[151] «По моему мнению, — писал Ньютон, возражая на основное положение Гука, — невозможно его основное положение о том, что волны или колебания какой-либо жидкости распространяются по прямым линиям, не загибаясь и не

нием способность жидкости "собраться и подняться в точках, находящихся прямо против Луны"[152], он прибегнул (в качестве доказательства) к опыту мореплавателей, вроде бы замечавших, что "воды Океана, проходя через узкое пространство, увеличивают свою скорость. Так как направление этого течения прямо противоположно вращению Земли, то мы имеем здесь причину, относительно которой можем с полной уверенностью сказать, что она со своей стороны стремится ослабить и уменьшить вращение Земли"[153]. Нужно ли говорить, что Ньютон мог видеть причину притяжения Земли совсем иначе, а именно, в конденсации эфирной жидкости, которой окружена земля. "Возникающие вследствие этого эфирные потоки по направлению к Земле прижимают тела к Земле силой, пропорциональной поверхности этих тел. Солнце, подобно Земле, может также всасывать эту субстанцию, сохраняя, таким образом, способность светиться и препятствуя планетам удаляться от него"[154]. Как бы то ни было, на вопрос Академии Кант мог предложить лишь апокалиптический вывод, указав, что движение Земли вокруг своей оси подвержено замедлению[155].

Так мог завершиться его второй забег в историю, вряд ли принесший ему большую популярность. Как и в дебюте, Кант проявил досадное отсутствие оригинальности, при этом допустив ряд погреш-

---

распространяясь по тем направлениям в покоящейся среде, которой они ограничены. Или я глубоко заблуждаюсь, или опыт и наблюдения приводят к обратному выводу». Там же. С. 70.

[152] «Притяжение Луны, которое больше всего участвует в этом воздействии, держит воды Океана в состоянии непрерывного волнения, вследствие чего эти воды стремятся собраться и подняться в точках, находящихся прямо против Луны как на стороне, к ней обращенной, так и на противоположной ей стороне; а благодаря тому, что все эти точки прилива перемещаются с востока на запад, все воды Океана постоянно текут именно в этом направлении». *Кант И.* Т. 1. С. 86.

[153] Там же.

[154] *Вавилов С. И.* Op. Cit. С. 74–75. В телах эфир менее плотен, чем в окружающем пространстве, а в некоторых телах плотнее, чем в других. Эта теория создает возможность объяснить сцепление и упругость тел с помощью эфира.

[155] «Миг свершения» этого события, писал Кант, «так далек от нас, что время пригодности земного шара для жизни и продолжительность человеческого рода не достигают, быть может, и десятой доли этого времени, но уже одна несомненная неотвратимость этого рока и постоянное приближение природы к нему составляют предмет, достойный удивления и исследования". *Кант И.* Т. 1. С. 85. Любопытно, что в какой-то момент своей жизни и Ньютон обратился к толкованию Апокалипсиса.

ностей, начиная с ложных посылок[156], о которых уже шла речь, и кончая арифметической ошибкой, уже отмеченной исследователями[157]. Тогда что могло происходить в сознании Канта, подрядившегося сокрушить все авторитеты, не предложив взамен никаких видимых достижений собственного ума? Неужели он мог запамятовать о завещании Декарта, скромно связавшего «выбранную им профессию» с амбициями «человека среднего таланта и короткой продолжительности жизни»?

«По временам в моих словах слышится тон человека, твердо убежденного в правильности своих положений и не опасающегося того, что ему будут возражать, или что его собственные умозаключения могут его обмануть. Я не настолько тщеславен, чтобы в действительности внушить себе что-нибудь подобное, и у меня нет также основания считать свои положения свободными от всякой ошибки»[158], — продолжает Кант свое предисловие, акцентируя тональность голоса, как тому учил Ариститель[159]. Но как мысль о собственной непогрешимости могла измеряться «тщеславием», в категориях немецкого языка выраженным, как минимум, тремя значениями: «Eitelkeit» (щегольство, кокетство, суетность, ничтожность), «Ruhmsucht» (жажда славы, честолюбие) и «Prahlerei» (самохвальство, хвастовство)»[160]? И почему мысль об этом соответствии могла быть приведена в соответствие со способом внушения? Не идет ли здесь речь о личной способности, подмеченной еще Madame de Stael[161], наделять известные слова произвольной семантикой[162]? А если это так, какую роль во всем этом мог сыграть этот акцент на нюансы голоса?

---

[156] *Михайлов А. А.* Вопросы истории естествознания и техники. М., 1956. Вып. 2. С. 110–113.

[157] См.: *Ратс И.* Академическое издание сочинений Канта. Берлин, 1910. Т. 1. С. 540.

[158] *Кант И.* Т. 1. С. 56.

[159] "Ибо ... не достаточно, — говорит Аристотель, — знать, что мы должны сказать, нам также нужно сказать это, как должно; это сильно помогает в произведении правильного впечатления речью (III, 1, 1403 b 15-18). Цитируется по Ricoeur, Paul. Op. cit. P. 45.

[160] Немецко-русский словарь / Под ред. А. А. Лепинга и Н. П. Страховой. М. 1964. С. 250, 697 и 660.

[161] «Кант «принимает слова за знаки и приписывает им смысл по собственному желанию, не обременяя их собственными значениями». *Stael, Madam de,* De l'Allemagne. Paris, 1958, P. 60.

[162] «Человека можно или просто дрессировать, натаскивать, наставлять механически, или действительно просвещать. Дрессируют собак, лошадей — можно дрессировать также и людей. (Это слово происходит от английского to dress —

«Голос, с одной стороны, является знаком радости и боли, и потому принадлежит также к другим животным, ибо их природа позволяет им испытывать радость и боль и сообщать о них друг другу. Однако язык проясняет то, что выгодно или вредно, а также то, что справедливо и не справедливо. Ибо из всех других существ только человечеству присуще чувство добра и зла, справедливости и несправедливости и т. д.»[163]. Но если нюансы голоса, по определению отсутствующие в языке, все же могут оказать воздействие на чье-то ухо, кто может их уловить, если не невротик, в «интенсивных и частых фантазиях» которого желание «смерти» (сопернику) может быть озвучено естественным баритоном или басом, уступая фальцету песни о любви к ним. Знайте, как бы внушает Кант читателю, что, кроме спонтанной радости и боли, передающейся через чувственный опыт, есть еще и идеальные конструкции, иллюзии, фантазии, мечты, властью которых не следует пренебрегать. Вы слышите голос тщеславия, но у меня припасен и другой голос. И, пожелай я пустить его в оборот, т. е. подойди я к проблеме с «логической» (идеальной) меркой, вам ничего иного не останется, как признать за мной невостребованный еще мистический талант.

«По временам в моих словах слышится тон человека, твердо убежденного в правильности своих положений и не опасающегося того, что ему будут возражать, или что его собственные умозаключения могут его обмануть»[164], — писал Кант, возможно, также намекая на тот голос евангельского рассказа, который возвещает истину:

"И я услышал голос с неба, как шум многих вод и как звук сильного грома; голос, который я услышал, был как звук гуслистов, играющих на гуслях, и они пели новую песнь перед престолом, и перед четырьмя животными и старцами. Никому не было дано выучить эту песнь... (14, 2–4)". Не следует забывать, что наследник Канта, Гегель, уже ставил голос (и тон) в числе заглавных функций человеческого организма. Реакцией животного мира на внешние

одевать. Поэтому и комната, где облачается проповедник, называется одеждной Dresskammer), а не комнатой утешения (Trostkammer)», — писал Кант, предлагая, как было уже установлено, произвольную этимологию. Согласно Фасмеру, немецкое слово dressieren заимствовано из французского dresser и происходит от итальянского dirizzare и латинского directiare. См.: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М. 1964. Т. 1. С. 538.

[163] *Аристотель.* О душе, II, 8». Цитируется по: Griffith-*Dickson, G.* Johann Georg Hamann's Relational Metacriticism (Theologische Bibliothek Topelmann). N.Y. 1980. P. 477.

[164] *Кант И. Т. 1.* С. 56.

воздействия является голос. Ведь умирая в пространстве, голос возрождается внутри живого организма (см. Главу 3, сноску 113).

И не этот ли тон[165], в котором уже таилась способность говорить «молча» или «слушать глазами», могли уловить составители словарей начала XIX века, по которым учил родной язык Ницше? «Слушайте, я глашатай молнии и тяжелой капли, падающей из облака: но эта молния называется сверхчеловеком», — возвестил миру Заратустра, и его «громкий голос» мог подражать громкому «голосу с неба». «Мои уста не для этих ушей. Не разбить ли мне вдребезги их уши, чтобы научить их слушать глазами? Не забить ли в литавры...»[166]?

Не нанять ли мне гуслистов, играющих на гуслях? — спрашивает себя посланник Христа, Иоанн, под гуслями, надо полагать, имея в виду упоминаемый в библии psalterion (tympanon), струнный инструмент треугольной формы, прототип современного органа и современных гуслей, вибрирующие струны которого не перебирались, а подвергались ударам с помощью кривой палки наподобие молотка[167]? Тогда что же могла означать эта игра на гуслях для Иоанна Богослова, если не желание, высказанное Заратустрой, «разбить вдребезги их уши, чтобы научить их слушать глазами»?

И тут представляет интерес такое наблюдение. «Быть глашатаем», «забить в литавры» или, как сформулировал Кант, «возразить» (начать публичное поношение, критику», «бесчестие») великим мужам, являются понятиями, связанными кровными (этимологическими) узами с глаголом *tympanizer*[168] от греческого typtein (бить, ударять) и латинского «tympanum»[169] (вид барабана и барабанная

[165] Тон (m) — звук, нота, окраска голоса, оттенок, тень, цвет, запах, манера, упор, акцент. См.: *Павловский И. Я.* Русско-немецкий словарь. Leipzig, 1900. S. 1614.

[166] *Nietzsche, F.W.* Also Sprach Zarathustra. Ein Buch fur Alle und Keinen. Werke in Drei Banden. Carl Hanser Verlag Munchen. 2 Bd, S. 283.

[167] См.: The Encyclopaedia Britannica, Eleventh Edition. N.Y. 1911. V. 21–22. P. 540.

[168] Во французском языке глагол *tympanizer* носит архаичное значение «позорить», «поносить», «бесславить». См.: Dictionnaire Francais-Russe Complet. СПб. 1890. С. 475.

[169] Tymbrel (tambour, tambourine, tympan) — деревянный или латуннный круг с натянутой поверх кожей и бубенцами по краям. Его полагалось держать в левой руке, а бить правой (рукой или пальцами). Так как им пользовались, главным образом, во время церемоний, посвященных Кибелле – Сивилле (см. главу 4 — *А. П.*), он считался инструментом для женщин; но парфеняне, как свидетельстрвует Юстиниан, использовали этот инструмент для войны». New and Copious Lexicon of the Latin Language / Edited by F.P. Leveterr. Boston, 1839. P. 932.

перепонка)[170], в недрах которых как раз и может быть осуществлен метафизический обмен между слухом и зрением.

«В структуре tympanum имеется нечто (образ?, фигура? — *А. П.*), называемое во второй из «Песен Мальдодора» «лучезарным треугольником» Платона, близким по значению к «грандиозной троице» (Арифметике, Математике, Алгебре — *А. П.*)[171]. Но вместе с этим треугольником, вместе с частью божественной колесницы гуслей (avec la pars tensa du tympanon)[172] имеется также ручка для молотка»[173], — пишет Деррида, используя слово молоток (молоточек?) в значении одной из «ушных косточек», помещенных на внутреннюю поверхность ушной перегородки[174]. Такое устройство, кажется, позволяет тому, кто тимпанит, барабанит, поносит, бесславит и т. д., слышать собственный голос приглушенным (примиренным?, приглаженным?).

Не так ли мог понимать свою функцию глашатая дебютант Кант, настраивая свой голос и тон на то, чтобы дробить молоточки слуховой перепонки своих слушателей с намерением навсегда покончить с их «глухотой», одновременно обещая примирить их с собой, с друзьями и врагами своего Я?

---

[170] Среди других значений слова tympanum, помимо «барабанной перепонки», хочу указать, на такие, как «колесо мясляного пресса», «тамбур (вестибюль)», «квадратная панель двери», символ, эмблема (от латинского typus — фигура, образ) или от греческого typos — прокол, вмятина, оттиск, отпечаток.

[171] «Арифметика! Алгебра! Геометрия! О великая троица, о, лучезрный треугольник! Не познавший вас — жалкий безумец. Однако он достои жесточайшей кары, ибо не просто легкомыслие, но еще и высокомерие невежды отвращает его от вас. Зато познавший и оценивший вас с презреньем отвернется от всех земных благ и удовольствий. Лишь ваши таинства наполнят восторгом его душу, лишь об одном станет он мечтать: о том, чтоб, устремляясь все выше и выше по виткам восходящей спирали, вознестись к самой вершине небесной сферы. Все на земле лишь дебри заблуждений да нравоучительного пустословия, иное дело ты, точнейшая математика: твои строгие вычисления, твои незыблемые законы ослепляют взор ярчайшим светом божественной гармонии, которой отмечен весь порядок мироздания». *Лотреамон.* Песни Мальдодора / Под ред. Г. К. Косикова; Перевод Н. Мавлевич. М. 1993. С. 17.

[172] Под «треугольником» и «божественной колесницей гуслей», снабженных ручкой для молотка, Деррида мог иметь в виду psalterion (tympanon) — см. сноску 169.

[173] *Derrida, J.* Marges. Op. cit. P. IV.

[174] «Он выполняет двойную функцию передатчика и амортизатора: он переносит звуковые вибрации на цепочку ушных косточек, а затем на внутреннее ухо. Бишат указал на дополнительную парадоксальную функцию. Эта ушная косточка защищает ушную перегородку, одновременно действуя на нее. "Без нее ушная перегородка будет реагировать болезненно на вибрации, вызываемые мощными звуками". Барабан таким образом, может уменьшить удар, послужить для него и рессорой на пороге внутреннего уха».

Глава 2.
«Церемония брака определяет отца»

«Этот великий и важный штрих Поэтической Истории содержится в Мифе о Сатурне, собирающемся пожрать младенца Юпитера, которого скрывают жрецы Кибеллы и шумом оружия заглушают его крики. Здесь Сатурн должен быть характером Famuli, в качестве поденщиков обрабатывающих поля Отцов-господ и страстно жаждущих отнять у них эти поля, чтобы прокормиться ими. Таким образом, этот Сатурн оказывается отцом Юпитера, так как от него как бы случайно зарождается Гражданское Царство Отцов; последнее же объясняется, как было сказано прежде, характером того Юпитера, жена которого Опс; ведь женою Юпитера – Бога ауспиций (и самыми торжественными ауспициями были молнии и орлы), – была Юнона, он – Отец Богов, т. е. Героев, считавших себя сыновьями Юпитера, т.к они были порождены его ауспициями во время торжественных бракосочетаний, а божеством последних была Юнона; Герои взяли себе имена Богов, мать которых Земля, т. е. Опс, жена этого Юпитера, как все это было сказано выше. Тот же Юпитер назывался Царем Людей, т. е. Famuli в состоянии Семей и плебеев в состоянии Героических Городов. Эти два божественных титула /«Отец» и «Царь» – А.П./ из-за незнания Поэтической Истории смешивались друг с другом, так что Юпитера делали даже Отцом тех людей, которые до позднейших времен древней Римской Республики non poterant nomine ciere patrem (не называли своих отцов – А.П.); как рассказывает Ливий, так как они рождались от естественных, а не от торжественных браков; поэтому в Юриспруденции осталось следующее правило: nuptiae demonstrant patrem («церемония брака определяет отца» – А.П.).

Giambattista Vico, Книга Вторая (244)

1. Три «скетча в серых тонах на сером фоне».

22 апреля 1724 г. мать Канта, Анна Регина, сделала запись о рождении сына Эмануэля[1], вступившего в этот мир четвертым

[1]Anno 1724 d. 22ten April Sonnabends des Morgens um 5 Uhr ist mein Sohn Emanuel an diese Welt Geboren». См.: *Zietelman, A.* Nur dass Ich ein Mensch sei. Weinheim, 1996. S. 11.

ребенком, но вскоре оказавшимся вторым. После смерти двух старших братьев первенство досталось сестре Канта, годом опередившей его. С рождением трех других девочек, Марии Элизаветы (1727), Анны Луизы (1730) и Катерины Барбары (1731) в доме обозначился существенный перевес в пользу женского влияния. И даже появление маленького брата, Йоганна Генриха (1735), вряд ли могло нарушить этот баланс для 11-летнего Эмануэля Канта. Муж Анны Регины проводил большую часть времени в мастерской, возложив образование и воспитание потомства на плечи своей жены. Надо полагать, Кант оставался окруженным женщинами, даже потеряв мать в возрасте 13 лет. И не исключено, что недостаток женского присутствия в зрелом возрасте мог компенсироваться его чрезмерностью в детские годы. Когда умерла старшая сестра Канта (1792 г.), так и не обременив себя узами брака, 68-летний философ уже оставил не востребованными две реальные возможности для продолжения рода, а брак второй сестры, Марии Элизаветы, распался после рождения четырех детей.

При всем богатстве Кантовского наследия о его жизни мало что известно, и его многочисленные биографии скорее повторяют друг друга, нежели дополняют или контрастируют. Существуют три канонических мемуарных текста о Канте, без ссылки на которые, кажется, не обходится ни один биограф. Их издатель, Фридрих Николовиус, вероятно, задавшись целью собрать мемуарный материал у людей, хорошо знакомых с Кантом в различные периоды жизни, сделал выбор в пользу мемуаристов, обладавших одной и той же квалификацией, — все они были учениками Канта, коренными жителями Кенигсберга и благочестивыми отцами[2]. И какими бы критериями отбора ни руководствовался Николовиус, надо полагать, не упускавший из виду и судьбу собственных инвестиций, выбранные им кандидаты дали согласие на участие в проекте, который подпадал под определение заказного. «Коллективное дело было задумано, хотя бы частично, с целью приостановить и подорвать авторитет таких вкладчиков, как Метцгер и Хассе. И в этом оно вполне преуспело»[3], — пишет биограф Канта, Манфред Кюн.

---

[2] *Borowski, L. E., Jachtman, R. B., Wasianski, E. A. Ch.* Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Darmstadt, 1993. S. 196. Впоследствии при ссылке на это издание я буду называть имя биографа и страницу.

[3] *Kuehn, M.* Kant. A Biography. Cambridge, 2001. P. 6.

Конечно, слово «отбор» вряд ли могло определить степень причастности мемуаристов к замыслу Николовиуса[4]. Скажем пастор Боровский (Ludwig Ernst, 1740—1832), ученик и оппонент третьей диссертации Канта (апрель 1876 г.), согласился стать биографом лишь под давлением друзей. Но и в своих колебаниях он проявил исключительную неординарность. Ведь готовое свидетельство (откровение?, апокалипсис?) о Канте, благословленное десницей Учителя за 12 лет до смерти, уже было у него на руках, чего он вовсе не считал нужным скрывать. Тогда что же могло мотивировать его отказ от участия в проекте? Конечно, тут возможно такое соображение, что, отклонив почетное предложение Николовиуса, которое, как известно, оставалось за ним, он получил законное право поведать миру саму историю создания документа, стоившего того, чтобы быть обнародованным. Ведь мемуар о Канте был сочинен Боровским, в ту пору архиепископом Евангелической церкви, по приглашению, поступившему от Немецкого Общества Кенигсберга, выступить с «докладом». Выбрав в качестве темы «жизнеописание Канта», докладчик отправил рукопись на одобрение Учителю, который, сделав необходимые поправки, вставки и вымарки, вернул текст, выразив желание, надо полагать, повторяющее судьбу евангельского текста, чтобы мемуарист повременил с публикацией до его смерти. И тут любопытной может быть такая деталь. В своем докладе для Немецкого Общества Кенигсберга Боровский отметил аналогию Канта с Христом, кажется, не вызвав сильных возражений у самого философа.

«Параллель между христианской моралью и разработанной мной философской моралью <...>, — комментировал Кант текст Боровского в той его части, где между ним и Христом была проведена отчетливая аналогия, — можно было бы легко изменить, поставив вместо имен — одно из которых свято, а другое принадлежит ничтожному кропателю <...>, — именно эти определения»[5]. Но могла ли подмена имен отменить мысль об аналогии, тем более что выбор в

[4] В частности, поэт Шеффнер (Johann Georg Scheffner, 1736-1820), настоятельно приглашаемый к участию в проекте, свою кандидатуру отклонил, мотивируя отказ страхом перед печатным словом. От участия в проекте уклонился также едва ли не самый квалифицированный кандидат, ближайший коллега и бывший ученик Канта по имени Краус (Christian Jacob Kraus, 1753—1807). Возможные мотивы его отказа заслуживают отдельного рассмотрения, что будет сделано ниже.

[5] Кант — Боровскому. 24 октября 1792 г. *Кант И*. Т. 8. С. 553. Сохранив аналогию с Христом за собой, Кант превзошел даже Фридриха II, своего любимого императора и автора «Языка богов» («Gottersprache»), в 1756 г. удостоенного

пользу определенного «кропателя» был сделан как Кантом, так и Христом. Разве Иоанн, «который засвидетельствовал слово Божие и признание Иисуса Христа, и даже то, что видел» (1, 2) не получил инструкций от своего мастера? И не мог ли Кант инструктировать своих биографов, а до них учеников по той же схеме: "Теперь напиши, что видишь, что есть и что будет потом" (1, 17-19), вряд ли предвидя возможность цинического снижения образов мемуаристов потомками[6]. К тому же судьбе было угодно распорядиться так, что «ничтожный кропатель» Боровский не почтил присутствием принявшего смерть Канта. Но не та ли участь была уготована и Христу? И хотя ни для кого не секрет, что пастор Боровский мог устраниться от ритуала положения во гроб Учителя из соображений «карьеры» (Кант был персоной non grata в экклезиастских

боговдохновенным титулом Неведомого Старшины в ложе Строгого Наблюдения Тамплиеров. Сам Кант, кажется, не мог похвастаться членством в каком-либо тайном обществе, хотя, будь он осведомлен о том, что примеру Фридриха II в разное время последовали Вольтер, Гете, Лессинг и даже Моцарт, его судьба могла бы сложиться иначе. Как бы то ни было, но богоподобному Фридриху Кант посвятил «Всеобщую историю и теорию неба» (1755), а четыре года спустя снова оказался в компании с Христом, на этот раз стараниями своего ироничного друга Гамана, возможно, почувствовавшего у Канта амбиции, сильно превышающие реальные возможности. В «Достопримечательных мыслях Сократа"» (1759) Гаман проводит аналогию Канта с Сократом, а Сократа с Христом, кажется, сильно напугав кантопочитателей гомосексуальными аллюзиями. Заметив имя Канта в одном ряду с именами Сократа, Алкивиада, Фридриха II и самого Гамана, о чем позже, толкователи Канта предпочли обезопасить Канта, переадресовав отсылки к нему Гамана назад к автору этих отсылок. В частности, Гвен Гриффит-Диксон делает такое наблюдение: «если Сократ является "типом" Христа, он также является "типом" Гамана или, по меньшей мере, другого стиля жизни и философствования, нежели трезвый, академический, рациональный стиль жизни и работы Канта». Griffith-*Dickson, G.* Johann Georg Hamann's Relational Metacriticism (Theologische Bibliothek Topelmann). N.Y. 1980. P. 32. Обратим внимание, что, вслед за Гаманом, сочинившим «Достопримечательные мысли Сократа» в 1759 г., аналогия Кант-Христос-Сократ получила развитие у Гегеля, по мистическому цифровому совпадению написавшего «Жизнь Иисуса» в 1795 году.

[6] «Матфей, Лука, Марк и Иоанн – компания бездельников, собравшихся на тусовку, они устраивают соревнование, выдумывают главного героя, коротенько проговаривают сюжет - и вперед. Остальное зависит от способностей каждого <...>. Матфей довольно реалистичен, но пережимает линию мессианства. Марк - неплохо, но нестройно, Лука пишет лучше всех, невозможно не признать этого, у Иоанна перекос в философскую сторону...». *Эко У.* Маятник Фуко. Перевод с итальянского Елены Костюкович, Санкт Петербург. 2007. С. 234.

кругах), его мотивами как биографа почему-то не озаботился никто[7]. А между тем, тогда могли бы проясниться мотивы, побудившие Боровского отметиться в качестве лица, отклонившего свою кандидатуру от участия в проекте, после чего все же оказаться в числе участников.

Возможны и другие соображения. Текст мемуаров, в конце концов опубликованный, мог, по мысли более поздних биографов, претерпеть новые правки поверх или в дополнение к правкам Канта. И если далее искать возможные причины в колебаниях Боровского — публиковать ли мемуары или нет — не могли ли они касаться того, какой текст предлагать, тот ли, что был переработан им самим, или аутентичный, т. е. истинный и достоверный с позиции Канта? И будь решение принято в пользу переработанного им самим текста, ему полагалось бы внести необходимую в данной ситуации прозрачность. Как известно, Боровский принял решение против «прозрачности» и, возможно, также против выбора аутентичного текста. Вероятно, он счел достаточным наличие доказательства о Кантовском вмешательстве в текст, документальное подтверждение которому имелось в бумагах философа и его переписке с мемуаристом.

Едва ли не менее ортодоксальной могла быть фигура пастора Яхмана, помощника (Amanuensis) Канта с 1784 по 1794 г. Как и Боровский, он мог претендовать на привилегированное место среди евангелистов-биографов[8]. И не окажись в версии Яхмана элементов вымысла, на который обратил внимание Кюн[9], найдя в переписке Канта свидетельство о том, что идея жизнеописания исходила не от Канта, а от самого Яхмана, у Боровского мог бы оказаться достойный соперник, ибо последняя кандидатура из канонической троицы в лице пастора Васянского, помощника Канта с 1772 по 1780 г., оказалась едва ли не самой сомнительной.

Заготовив свой мемуарный текст еще до смерти Канта, Васянский пожелал оставить в нем пустые страницы, видимо, планируя последующее заполнение их по мере поступления спроса на более интимные детали о жизни и учении Канта. Но мотивация пустых

---

[7] Припомним, что младший брат Ф.М. Достоевского и автор его канонической биографии, не лишенной неучтенных исследователями мотивов, тоже воздержался от присутствия на похоронах писателя. См.: *Пекуровская А.* Страсти по Достоевскому. Механизмы желаний сочинителя. М. 2004.

[8] *Stuckenberg, J. H. W.* The Life of Immanuel Kant with a New Preface of Rolf George. Lanham N.Y., London, 1986. S. 210.

[9] *Kuehn, M. Op. cit.* P. 7.

страниц могла быть и иной, если принять в расчет одну любопытную деталь.

Приняв облачение священника в 1780 г., Васянский заметил, что с его учителем произошла странная метаморфоза. Кант попросту перестал его замечать, и так продолжалось ровно десять лет, пока им обоим не довелось столкнуться на чьем-то свадебном обеде[10]. Встретив Васянского так, как если бы никогда с ним не расставался, Кант пригласил его к себе, после чего Васянский стал завсегдатаем знаменитых Кантовских обедов и одним из немногих друзей, поддерживавших его в последние годы жизни. И закончись история их отношений на этой счастливой ноте, Васянский мог оказаться самым достоверным биографом. Но мечтам о достоверности, кажется, суждено было рухнуть в самый момент их зарождения. И здесь необходимо вспомнить о вклеенных пустых страницах. Каково могло быть их назначение? Не иначе как понимая, что описание событий тех десяти лет, когда Кант глядел на него невидящими глазами, вряд ли подходило под понятие достоверного, Васянский мог пожелать предназначить для них пустые страницы, коснувшись лишь лет, предшествовавших его пасторскому облачению, т. е. событий, непосредственно связанных с годами его совместной работы с Кантом. Но парадокс заключается в том, что событий, которых он был достоверным свидетелем, он почему-то вообще избежал коснуться[11].

Что же получалось? То ли заразившись слепотой Учителя, а, возможно, навлекши слепоту на себя по примеру царя Эдипа, Васянский мог бросить на дно колодца свиток с самыми памятными картинками, а в память о них — подшить к пухлому фолианту уже заполненных страниц еще несколько десятков пустых. И будь это так, можно ли считать достоверным его свидетельство?

А между тем, именно этим трем каноническим биографиям, трем «скетчам в серых тонах на сером фоне», довелось держать монополию на жизнеописание ушедшего философа. И это оказалось возможным, скорее всего, ввиду того, что сам Кант не подпадал под

[10] См.: *Wasianski, E. A. Ch.* Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren. Darmstadt, 1993. S. 19.

[11] Указав на свою должность при Канте (Amanuensis), Васянский ограничился лишь ссылкой на то, что он «естественно оказался в более близких, нежели другие студенты, контактах с ним, и, без того, чтобы я его об этом попросил, предоставил мне привилегию бесплатного посещения его классной комнаты». См.: *De Quincey*. A Selection of his Best Works / Edited by W. H. Bennett. London, 1889. V. II. P. 193.

Ницшевское определение "исповедального автора"[12], а диссиденствующие мемуаристы, Метцгер (Johann Daniel Metzger) и Хассе (Johann Gottfried Hasse), в свое время изгнанные из мемуарного проекта издателем Николовиусом, продолжали, как сообщает нам Манфред Кюн, последний биограф Канта в двадцатом веке, ждать своей участи быть услышанными. Но что могло помешать самому Кюну, кажется, взявшему на себя высокий труд расширить исторические горизонты вокруг личности Канта, возродить забытую страницу истории? Конечно, декларативно он поступил именно так, хотя за степенным тоном нет-нет да и возникает некий зигзаг мысли (скрытый мотив, а, возможно, даже и намерение?), позволяющий попрежнему удерживать диссидентствующих биографов на задворках истории. Но какими средствами мог реализоваться этот зигзаг (это тайное намерение?)?

«Кант и Метцгер, кажется, редко расходились во мнениях. Ввиду того, что Канта очень интересовала медицина, оба часто обсуждали предметы взаимного интереса, и, хотя им случалось вступать в разногласия, они касались университетских административных дел»[13], — пишет Кюн, намекнув на конфликтную ситуацию лишь гипотетически, хотя и не замедлил указать на ее неблагоприятные последствия. «Метцгер не раз пытался унизить Канта, занимавшего тогда пост ректора университета, поставив его в неловкое положение»[14]. Но что могло подтолкнуть Метцгера к агрессии? Зачем профессору медицины, анатомии и фармакологии могло понадобиться унижать своего коллегу, да еще и занимающего пост ректора? Неужели из одного расхождения во "мнениях" могла назреть мелодрама, из которой Кант вышел "униженным"? А если finale, предложенный Кюном, мог вытекать из подробностей некоего закулисного скандала, почему о нем ничего не стало известно читателю? А будь Кюн или его единомышленники, на которых он счел уместным сослаться с академической добросовестностью[15], уверен в скрытой агрессии Метцгера, что удержало его от указания на детали и, как выясняется, релевантные детали?

[12] «Каждая великая философия до сих пор представляла собой исповедь ее создателя, тип непреднамеренных и подсознательных мемуаров». *Nietzsche F.* Jenseits von Gut und Böse. Werke in Drei Bänden, Zweiter Band. Carl Hanser Verlag München. S. 571.

[13] *Kuehn, M.* Op. cit. P. 4.

[14] Там же.

[15] В частности, см.: *Euler, W.* und *Stiening, G.* Kant-Studien 86 (1995), S. 54-70, 59 f.

В ноябре 1795 г. ректорат получил запрос канцлера университета Хольсмана об освобождении Кантовской должности на том основании, что с начала 1795 г. Кант отказался от чтения лекций и прекратил посещать заседания Сената, фактически сложив с себя ректорские функции. Узнав о намерении начальства ("лживом" и "унизительном"), Кант начал затяжную и страстную компанию, пустив в ход все имеющиеся у него контакты, по восстановлении ректорских прав, которая увенчалась для него успехом, читаем мы отчет о тех же событиях Карла Форлендера[16]. Но что могло остановить Кюна от указания на эти подробности? Ведь представив Канта жертвой несправедливых нападок Метцгера, он рисковал поставить под удар собственную репутацию историка.

Конечно, этот риск был минимальным. Ведь мемуары Метцгера, опубликованные в 1804 году, кажется, вообще не переиздавались, и, если бы не добросовестность Форлендера, миссия издателя Николовиуса могла бы успешно выдержать испытание временем. Для Кюна же цензурирование этого эпизода могло послужить прелюдией к более серьезной критике. Ведь Метцгер позволил себе приписать Канту два неприятных свойства, никак не вяжущиеся со статусом гения, — «ординарность» и «женоненавистничество»[17]. Мог ли Кюн связать со своим именем реабилитацию дерзкого биографа Канта? «Совершенно непонятно, как автор мотивировал надобность своей книги», — заключил он о намерениях Метцгера, кажется, запамятовав о том, что наличие тайных мотивов вовсе не входит в дефиницию «мемуаров».

И тут возможно такое соображение. Хотя доводам в пользу «ординарности» Канта всегда могли быть противопоставлены контрдоводы, дело могло быть скорее в этом сочетании, в этой взрывной смеси: "ординарность" и "женоненавистничество". К тому же ординарность Канта была уже не раз записана ему в актив. Стоит вспомнить о знаменитой речи Карла Поппера[18], или, незадолго до нее, — о статье другого поклонника Канта, Генриха Гейне, которого поразил

[16] *Vorländer, K.* Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. Hamburg, 2003. S. 269.

[17] *Kuehn, M.* Op. cit. C. 4.

[18] «Кант, выйдя из нужды, обстановки пуританской строгости, в которых он рос, смело вступил на путь самоосвобождения посредством знания. Спустя много лет он иногда с ужасом вспоминал <...> свою "невольную молодость", годы своего духовного несовершеннолетия. Пожалуй, можно было бы сказать, что путеводной звездой всей его жизни была борьба за свое духовное освобождение». *Поппер К.* Иммануил Кант — философ Просвещения. М. 2003. С. 48.

«странный контраст» между ординарностью «внешней жизни» и террористическим талантом «разрушительной мысли».

«Поистине, если бы кенигсбергские обыватели предчувствовали все значение этой мысли, они относились бы к этому человеку с несравненно большим трепетом, чем к палачу, — к палачу, убивающему только людей; но добрые люди видели в нем всего лишь профессора философии и, когда встречали его в определенный час, приветливо здоровались с ним и, быть может, проверяли по нему свои часы. Но если Иммануил Кант, этот великий разрушитель в царстве мысли, далеко превзошел в своем терроризме Максимилиана Робеспьера, то кое в чем он имел с ним сходные черты, побуждающие к сравнению обоих мужей. Прежде всего, мы встречаем в обоих ту же неумолимую, резкую, лишенную поэзии трезвую честность. Затем в обоих встречаем мы тот же талант недоверия, с той только разницей, что один направляет его на мысль и называет критикой, между тем как другой направляет его на людей и называет республиканской добродетелью. И все же тип мещанина в высшей степени выражен в обоих: природа предназначила их к отвешиванию кофе и сахара, но судьба захотела, чтобы они взвешивали другие вещи, и одному бросила на весы короля, а другому — бога»[19], — писал Гейне, не подозревая, что добавил еще один штрих к мифотворческой линии Кант-Христос[20], затронутой в каноническом тексте Васянского.

Но в чем могла заключаться вредная добавка Метцгера, эта алхимическая примесь женоненавистника в пробирке "мещанина", которому бросили на весы метафизику? «Метафизика, в которую я волею судеб влюблен, хотя она лишь редко выказывает мне свое благоволение, приносит двоякого рода пользу. Первая заключается в решении задач, которые ставит любознательный человек, когда он разумом пытается выведать у вещей их тайные свойства. Но результат слишком часто обманывает надежду, как ускользнул он и на этот раз из наших рук, жадно простертых»[21], — писал кокетливо Кант, связав с тайнами «метафизики» и «женщины» тайну призрака, «ускользающего» из рук». Но откуда, если не из Вергилия[22], к авторитету

[19] *Гейне Г.* Собр. соч.: В 10 т. М. 1958. Т. 6. С. 96–97.

[20] «И я взглянул. И вот, конь вороной, и у его всадника в руке были весы. И слышал я то, что показалось мне голосом среди четырех животных, говорящим: "Кварту пшеницы за динарий и три кварты проса за динарий, елея и вина не давай в ущерб"» (6, 1–6).

[21] *Кант И.* Т. 2. С. 259–260.

[22] «Трижды, охваченный тщетно, из рук выскальзывал призрак, Равен легкому ветру и снам летучим подобный». *Вергилий.* Энеида. Academia М.-L. 1933. С. 92.

которого ему не раз доведется прибегнуть, мог к нему явиться этот образ? И не мог ли образ "метафизики" и "женщины" уже тогда ассоциироваться у Канта "с кастрирующим соблазном Кибеллы (см. главы 3 и 4), держащей Tympanum[23] («инструмент для женщины», тимпан, тамбурин, барабан, бубен) в левой руке, с тем, чтобы бить»[24] (тимпанить, барабанить тамбуринить, бубнить) правой?

Конечно, Метцгер мог лишь интуитивно почувствовать в темной личности Канта тот tympanon или гусельный удар посланника Христа, который осторожно и настойчиво пытался закрепить за ним мемуарист Васянский.

Но какие «тайные свойства» метафизики могла нашептать Канту опасная «влюбленность» в женщину? Стилист Ницше мог пустить в ход метафору удлиненного объекта с заостренным концом — гусиного или иного пера, шпоры, иногда рапиры, необходимых автору для атаки или для защиты, с целью оставить на них отпечаток той или иной формы и удержать себя на безопасном расстоянии (отразить атаку, закрывшись вуалью, или натянуть парус)[25]. Но что мог он подглядеть у Канта, сам отражая наваждение в лице женщины и истины с помощью гусиного пера — метафоры «шпоры» (eperon) — «средства против ужасающей, ослепляющей, убийственной опасности, представляющей себя, настойчиво выставляющей себя на обозрение»[26]? Конечно, не исповедуйся Ницше о секретном пласте каждой философии, притязающей на ту или иную степень величия, не пожелай он рассмотреть истину через призму «завуалированного движения женской скромности», мне, возможно, пришлось бы повременить с этим наблюдением. Но как исповедь Ницше могла иллюминировать темные мысли и желания Канта? Неужели отношения взаимодействия между женщиной и истиной могли поступить к Ницше от Канта?

«Их соучастие, скорее соучастие (нежели единство) — женщины, жизни, соблазнения и скромности — обнажения эффектов и вуали (Schleier, Enthullung, Verhullung) — получили развитие в редко цитируемом фрагменте Ницше. Это мертвая проблема: проблема,

[23] Lexicon of the Latin Language Compiled Chiefly from the Magnum Totius Latinitatis Lexicon / Edited by F. P. Leverett. Boston, 1839. P. 672.

[24] Ibid.

[25] *Derrida, J.* Eperons, Les Styles de Nietzsche. Chicago & London. P. 36. Деррида пользуется словом «les voiles» («derriere des voiles») в двойном значении — «вуали» и «паруса».

[26] Ibid. P. 38.

которая обнажает себя лишь однажды (das enthullt sich uns einmal). Отсюда и заключительные строки: «... ибо безбожная деятельность вовсе не снабжает нас прекрасным! Я хочу сказать, что мир переполнен прекрасными вещами, и, тем не менее, он беден, очень беден прекрасными вещами. В этом, вероятно, заключается величайшая магия (Zauber) жизни: она набрасывает на себя вышитую золотом вуаль (golddurchwirkter Schleier) возможностей, обещая, сопротивляясь, жеманясь, сочувствуя, насмехаясь, соблазняя. Да, жизнь есть женщина»[27].

И догматический философ, готовый, поверив Ницше на слово, поставить знак равенства между «женщиной» и «истиной», вряд ли сможет похвастаться пониманием сути, составляющей эти два парадоксальные понятия. Ведь женщина не была бы женщиной, если бы она могла поверить в связь между собой и истиной, т. е. женщина не была бы женщиной, если бы она могла поверить в то, чем она является, ибо ее природа такова, что она может верить лишь в то, чем она как раз не является. Но как может женщина, сама являясь истиной, испытывать неверие именно по отношении к истине? Разве между «женщиной» и «истиной» может существовать статическая связь? «Женщину (истину) нельзя припереть к стене (приколоть, как бабочку к планшету. — *А. П.*). То, что нельзя припереть к стенке, принадлежит, по истине, к *женскому* полу. Из этого вовсе не нужно, однако, делать поспешный вывод о вечной женственности, о сексуальности женщины или о каких-либо других сущностных фетишах, до сих пор дразнящих догматического философа, художника-импотента или неопытного соблазнителя, еще не оставившего позади глупых надежд на соблазнение»[28]. Тогда как догматический философ, читай: женоненавистник Кант, мог представлять себе свой неудачный союз с женщиной и метафизикой? Что могло послужить непреодолимым препятствием для их счастливого брака?

2. «Положить на точильный камень медали и монеты».

В «Саду Эпикура» Анатоля Франса есть диалог «о языке метафизики», на который обратил внимание Деррида. «Это был лишь сон. Я думал о том, как метафизики, создающие для себя язык / образ, сравнение, фигуру, обозначающую аллегорию/, похожи на

[27] *Ibid*. P. 50–52.
[28] Ibid. P. 55.

точильщиков, которым, вместо ножей и ножниц, надо положить на точильный камень медали и монеты, чтобы удалить с них надпись и дату, деноминацию и лицо. Когда они удалили все, так что на поверхности уже нельзя различить ни короля Эдуарда, ни императора Вильгельма, ни (французской — *А. П.*) Республики, они говорят: «В этих предметах не осталось ничего английского, немецкого или французского; мы высвободили в них черты времени и места, они уже не стоят и пяти шиллингов; их ценность определить невозможно, и их обменный курс продлен до бесконечности». И они правы. С помощью этой индустрии слова превратились из физических в метафизические. Нет сомнения, они теряют что-то в процессе, что они приобретают еще не вполне ясно»[29], — размышляет Полифил (Polyphilos), полагая, что, прежде чем стать абстракцией, чувственный образ должен быть стерт, изношен, лишен всех видимых черт, похоронен, т. е. должен пройти через мельницу метафоризаций. И будь это так, как может познаваться смысл, истина (aletheia) в метафизическом дискурсе?

Отыскав в философских источниках (то ли Элеатской школы, то ли Эклектиков) одно предложение, а именно: «Дух обладает божеством в той мере, в какой он является частью абсолюта»[30], которое показалось ему предельно абстрактным и умозрительным, этот персонаж, Полифил, предпринимает этимологический и филологический анализ, в ходе которого приходит к мысли, что абстрактные понятия («Бог», «душа», «абсолют» и т. д.) являются лишь символами (не знаками), т. е. стертыми понятиями, изношенными, как монета в руках точильщика, в которой «образ сведен к схеме, а под схемой подразумевается образ. И я смог, — заявляет Полифил, — не утратив веры, подменить одну другим, вследствие чего получить следующий результат:

«Дыхание находится там, где сверкает талант в бушеле, который вбирает все, что свободно (или проницательно), так что мы выводим без труда: «Тот, чье дыхание является признаком жизни, т. е. человек, найдет место (конечно, после выдоха) в божественном огне, источник и домашний очаг жизни, и это место будет отмерено ему сообразно с добродетелями, дарованными ему (демонами, я полагаю), чтобы дыхание было теплым, эту крошечную невидимую душу, через свободное пространство (вероятно, голубизну неба). Смотрите, фраза напоминает фрагмент ведического гимна с привкусом старой Восточной мифологии. Я не могу утверждать, что восстановил этот

[29] Цитируется по: *Derrida, J.* Marges de la philosophie. Paris, 1972. P. 250.
[30] Ibid. P. 252.

примитивный миф в строгом соответствии с законами, управляющими языком. Но это неважно. Главное, что мы находим символы и мифологемы в предложении, которое в сущности и было символическим и мифическим, равно как и метафизическим»[31].

Но какого эффекта мог добиваться Полифил от своего эксперимента? Что хотел поведать читателю, закладывая в черный ящик абстракции о Боге и душе и извлекая из него мотив ведического гимна? И как волшебный инструмент «этимологического и филологического», а, возможно, еще и философского анализа, мог быть спрятанным в рукаве иллюзиониста? Не мог ли сам вершитель спиритического сеанса пожелать дать нам знать, что, пройдя через множество рук, абстракции о Боге и душе и, по аналогии, любые другие абстракции, включая те, которые могли стать аналогами «метафизики», в которую мог объявить себя «влюбленным» Кант, — «любовь», «женщина», «судьба», — надлежало пройти необходимый цикл стирания, износа, деградации, смерти, прежде чем возродиться в форме мифа, фантазии, фигуры и т. д., подлежащих стиранию, износу, деградации, смерти и новому рождению в виде других абстракций, и так далее?

Влюбленность в «метафизику» могла означать для филолога-Канта торжество двойной этимологии «Я»: filius-(«сын») и fileo («любить»). Ведь fileo (в переводе с греческого) как раз и означает то, что filius в переводе с латинского. И если подразумеваемое динамическое отношение между «метафизикой» и «женщиной» могло предполагать подстановку синонимических терминов, разве «Я» Канта, «влюбленного в метафизику», не могло быть «Я» сына, в сознании (и подсознании) которого имя единственной женщины могло быть подвержено стиранию, износу, деградации, смерти, тем более что filius familias, буквально говоря, сын в семье, в латинской культуре понимался как «сын, находящийся во власти отца»? Как тогда мог выстраиваться в фантазиях Канта метафорический ряд — «метафизика», «любовь», «женщина», «судьба»? И как мог этот ряд впоследствии трансформироваться в стилистику Ницше — шпоры (eperon) — перо — вуаль — расстояние (этому ряду надлежит быть продолженным ниже).

«Я никогда не забуду своей матери, ибо она заложила и взрастила во мне первое зерно добра, благодаря ей мое сердце распахнулось к впечатлениям природы, она пробудила и развила мои способности, и ее уроки оказали длительное и благотворное влияние на мою жизнь»[32], — вспоминает Кант почти через 60 лет после смерти мате-

[31] Ibid. P. 253.

[32] *Jachmann, R. B.* Immanuel Kant geschildert in Briefen. Darmstadt, 1993. S. 143.

ри (1734), разматывая некий сюжет для будущего биографа Яхмана, который, пустив его в обращение, кажется, не поскупился на краски из собственной палитры («при этих словах глаза Канта наполнялись слезами»). Далее, сюжет, рассказанный Яхману в 1794 г., вернее, стертая метафора[33], заложенная в основание Кантовского мифа, была удержана в памяти мифотворца и едва ли не дословно передана новому сказителю, Васянскому[34], с интервалом в семь лет. В 1776, 1777, 1780 годах и в периоды с 1783 по 1784 г. и с 1786 по 1787 годы Кант читал курс лекций о воспитании, возможно, повторяя для себя слово в слово и день ото дня максиму о «первом зерне добра» и о причастности к нему матери, успешно выполнившей роль распорядительницы этого зерна[35]. И не потому ли последний отголосок этого сюжета мог быть приурочен к выходу лекций по педагогике отдельной книжкой (1803)[36]?

Но могла ли Анна Регина, даруя жизнь сыну, в одно и то же время и «заложить» в него зерно (или семя?) и «взрастить» из этого зерна желаемый плод, субстанцию, сущность? И если этим плодом, этой сущностью могло оказаться всего лишь зелие сродни Чертогонной траве[37], о чем ниже, в какой мере Анна Регина, давшая приют этому семени, могла выполнить функцию, возложенную на нее природой? Какой след, царапину, знак могла она оставить в ней и как именно?

3. Мать, вольно распорядившуюся семенем.

«Иные дети появляются на свет с известными физическими недостатками. Нет ли средств снова привести в надлежащее положение такую неправильную, испорченную фигуру? Усилиями многих знающих авторов доказано, что корсеты здесь не помогают, препятствуют

[33] Более подробно к вопросу о метафоре нам предстоит вернуться в главе 7.

[34] *Wasianski, E. A. Ch. Op. cit.* S.195.

[35] Для людей с недиагностированной мегаломанией и двойным голосовым регистром, характерна, согласно Ференци, одна и та же ситуация в детстве, когда функцию главы семьи исполняет не отец, а мать.

[36] См. «Лекции по педагогике» («Über Pädagogik»), подготовленной к печати учеником Канта, Ф. Т. Ринком. *Кант И*. Т. 8. С. 399–462.

[37] «Есть трава, которая называется Чертогонною у философов. И доказано, что лишь ее семенем изгоняются дьяволы и их наваждения. Была трава дана некоей юнице, которую ночами беспокоил дьявол, и трава обратила дьявола в бегство». Иоанн Рупескисса. Трактат о пятой сущности. Johannes Rupescissa. Tractatus de quinta essentia, II, См. Умберто Эко. *Op. cit.* С. 518.

обращению крови и соков, так же как и в высшей степени необходимому росту внешних и внутренних частей тела. Когда ребенку предоставляют свободу, он упражняет свое тело, и человек, который носит корсет, сняв его, оказывается гораздо слабее, чем тот, который никогда им не пользовался»[38], — записывал себе в дневник Кант, готовя лекцию по педагогике. «Один писатель жаловался как-то на узкую грудь и приписывал это единственно помочам. Так как ребенок за все хватается и все поднимает с земли, то он ложится всей грудью на помочи. А так как грудь у него еще мягкая, то она становится плоской и впоследствии сохраняет эту форму»[39], — заносил он в дневник в другое время. Но кого мог иметь в виду Кант под «одним писателем»? «Из-за плоской и тесной груди, затрудняющей работу сердца и легких, я был предрасположен к ипохондрии, которая в юности граничила с отвращением к жизни»[40], — писал Кант от собственного имени в «Споре факультетов» (1798), уже не оставляя сомнения в том, что страдальцем и жалобщиком, обладателем «узкой» и «плоской» груди, мог быть неутомимый автор. И не держи Кант ответственной за свои физические дефекты собственную мать, вольно распорядившуюся семенем, в нее заложенным, он вряд ли проявлял бы к телесным жидкостям мужчины (отца?, мужа?) такое бережное отношение (см. главу 3) и вряд ли испытывал перед ними такой животный страх[41].

И тут нам следует сделать паузу. Наследственность, кажется, интересовала Канта в продолжение всей жизни. В частности, открыв для себя Бюффона ("Histoire naturelle: generale et particuliere"

---

[38] Кант И. Т. 7. С. 422.

[39] Там же. С. 421.

[40] Там же. С. 122.

[41] «Ничто в такой степени не ослабляет духа и плоти человека, как тот вид сладострастия, который направлен на самого себя, — он совершенно противен человеческой природе <...>. Подобных побуждений можно избежать усиленными занятиями, отводя сну лишь самое необходимое время. С помощью занятий следует выбить из головы самые мысли об этом, потому что, если предмет остается хотя бы в воображении, это все-таки сказывается на жизненной силе. Если склонность направлена на другой пол, всегда встречается некоторое противодействие; если она направлена на самого себя, то ее можно удовлетворить в любое время. Физические последствия крайне вредны, но нравственные гораздо хуже. Здесь преступают границы природы, желания совершенно выходят из-под контроля, так как не получают никакого реального удовлетворения. Воспитатели взрослых юношей ставили вопрос: позволительно ли юноше вступать в общение с другим полом? Если приходится выбирать одно из двух, то последнее во всяком случае. Там юноша действует вопреки природе, здесь же нет». *Кант И*. Т. 8. С. 460.

(1749)[42]), он мог быть поражен, что "животные, при совокуплении порождающие способных к продолжению рода детенышей (как бы они ни различались по внешнему виду), все же принадлежат физически к одному и тому же роду"[43]. Так значит, принадлежность к роду не определяется различиями по внешнему виду. Эта новость могла устраивать Канта. Но с утверждением того, что ВСЕ ЛЮДИ принадлежат к одному и тому же роду (Stamm), он вряд ли мог согласиться, вероятно, интуитивно противясь тому, что кто-то может бросить ему обвинение в ординарности. И если Бюффон писал лишь о "способности животных к продолжению рода", Кант мог фантазировать дальше и, замахнувшись на "наследственные признаки происхождения (от одного рода)", мог заложить фундамент для теории, у которой оказалось завидное будущее.

"Соответвенно этому *негры* и *белые,* хотя и не представляют собой различных видов людей (так как они, надо полагать, одного происхождения), но все же они две *различные* расы: каждая из них продолжает свое потомство во всех местностях, и при совокуплении обе необходимо порождают полукровных детей, или метисов (мулатов). Блондины же и брюнеты <...> составляют разновидности белых"[44]. Конечно, чтобы прийти к этому открытию, Кант был принужден изрядно потрудиться. Введя понятие отклонения от рода или вырождения (Ausartung) относительно неких общих источников (Nachartungen), он определил «вырождение» двояко – как инвариантную способность порождать полукровное потомство (Spielarten) и как случайную наследственную способность (Varietäten).

Нужно ли говорить, что «инвариантная» способность была предусмотрительно приписана Кантом негритянской расе. Расовые различия, постулировал он, возникают в результате бесконечного ряда изменений (разделений?). Но если расы волков и геен могут трансформироваться в домашние породы собак, «черная» раса ни на каком витке развития не может стать «белой». И причиной этому являются некие «природные задатки» или «скрытые внутренние предрасположения» («Analogen»)[45], которые, едва проявившись в пол-

---

[42] Кант мог ознакомиться с этим трудом по компилятивному сборнику под названием «Universal history» (1736-65), вышедшему в неполном переводе на немецкий язык в 1744 г. См.: *Lovejoy, A. O.* «Kant and Evolution II». *The popular Science Monthly* 77 (1910): 546.

[43] *Кант. И.* "О различных человеческих расах" (1775). Т. 2. С. 326.

[44] Там же. С. 328.

[45] "Эта предусмотрительность природы – посредством скрытых внутренних приспособлений так вооружать каждое свое создание на все случаи в будущем,

ной мере, сохраняются за данной расой. В пылу научных прозрений Кант, кажется, не остановился перед тем, чтобы огласить конечный результат, который, будь он немного больше осведомлен о научных открытиях своего времени, уже давно был опровергнут[46]. "Избыток частиц железа, имеющихся вообще в человеческой крови, здесь благодаря испарению осевших в сетчатой субстанции фосфористых кислот (которыми всегда пахнет от негров) вызывает черноту, просвечивающуюся через верхний слой кожи, причем большое содержание железа в крови необходимо, повидимому, для того, чтобы предохранить все части тела от расслабления. Содержащееся в коже масло, ослабляющее питательную слизь, необходимую для роста волос, приводило к образованию курчавых волос на голове"[47].

Продолжая наговаривать Яхману свой короткий «сыновий» сюжет, Кант вряд ли мог запамятовать о том, что в идеальном государстве Платона, которого ему примерно в это время предстояло отстаивать (см. главу 8), именно у него самого не было шанса на выживание. Ведь детей с физическими недостатками и детей низкого класса, т. е. детей, не утвержденных государством, надлежало умерщвлять как незаконнорожденных. И если Анне Регине, обделившей сына физическим здоровьем, надлежало хоть как-то искупить вину в глазах «незаконнорожденного» отпрыска, в чем, если не в моральном превосходстве, мог он видеть это искупление? Ее стараниями мое сердце «распахнулось впечатлениям природы», — фантазирует Кант, диктуя свой искупляющий сюжет ученику Яхмана, ставшему достоверным источником для будущих читателей. «Выводя своего «Manelchen»[48] из дома, — подхватывает фантазию Канта (Яхмана) Карл Форлендер, поспешив снабдить линию сюжета деталями из глубин собственного мифотворчества, — она способствовала тому, чтобы он замечал предметы и явления природы, учила его запоминать

чтобы оно могло сохранять себя и приспособляться к разным условиям климата и почвы, – достойна удивления и при переселении животных и растений на новые места создает как будто новые виды их, представляющие собой не что иное, как видоизменения и расы одного и того же основного рода, зародыши и прирожденные задатки которого лишь развились различным образом под влиянием тех или иных условий в течение долгого времени". Там же. С. 332-333.

[46] Эта "комбинация телеологического "объяснения" и флогистической химии" получила огласку у Канта два года спустя после того, как флогистическая теория была опровергнута Лавуазье. См.: *Lovejoy A. O.* "Kant and Evolution II". The Popular Science Monthly 78 (1911); 51.

[47] Там же. С. 337-338.

[48] Уменьшительное от «Эмануил».

лечебные травы и рассказывала ему, по мере того, что было ей самой известно, об устройстве неба»[49]. И если семя, не проросшее в недрах материнского чрева, могло получить повторный шанс прорасти в сознании зрелого мужчины, генетический дефект мог быть поправлен средствами воспитания, как это, впрочем, было предусмотрено в «Государстве» у Платона, а Сократу могла принадлежать спасительная гипотеза о том, что при неблагоприятных обстоятельствах высшие натуры подвержены большему вреду, нежели низшие[50].

И в той мере, в какой «неблагоприятные обстоятельства», в которые попала «высшая натура» Канта, нуждались в поправке, поправкой могло послужить его собственное мифотворчество, кажется, принятое на веру биографом Форлендером. Анне Регине, не дотянувшей до статуса греческих кормилиц, предлагалось компенсировать свою вину, развив интерес сына к естествознанию и астрономии. И именно в этой функции она могла нести в глазах сына новую ответственность за "стерильность" его мысли в периоды длительного молчания[51]. Не иначе как к этой фантазии Канта, заметим, похоронившего мать в юношеском возрасте, о чем чуть ниже, мог обратить свои мысли Ницше, лишивший свою престарелую мать шанса искупить аналогичную вину перед ним. «Я боюсь, — мог он полемизировать с Кантом под влиянием своего ментора, Шопенгауэра, — что женщины, постарев (altgewordene Frauen), держат в секретных отсеках своих сердец больший скептицизм, чем мужчины; они верят в поверхностность существования в его сути, и добродетель, и глубина для них являются не более, нежели прикрытием (Verhullung) истины, желательным прикрытием половых органов — следовательно, вопросом благопристойности и скромности, не более того! <...>

[49] *Vorländer, K.* Immanuel Kant. *Op. cit.* S. 17.

[50] «Относительно всякого семени или зародыша, будь то растения или животного, мы знаем, что, лишенные подобающего им питания, климата и места, они тем больше теряют в своих свойствах, чем мощнее они сами: ведь плохое более противоположно хорошему, чем нехорошему". *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 3. Часть 1. М. 1971. С. 294.

[51] Ницше сравнивал стерильность мысли мужчины со стерильностью старой девы, ставя знак равенства между беременностью женщины и мужчины. «Беременность делает женщину нежнее, более терпеливой, более робкой, более податливой; и в равной степени интеллектуальная беременность передает характеру задумчивость, женственность — они становятся мужскими матерями». Цитируется по: *Derrida J.* Eperons, Les Styles de Nietzsche. Chicago & London. P. 148.

«Истина» может быть лишь поверхностной. Но в момент стеснения истина, которая не помещена в кавычки, прикрывает свою поверхность скромной вуалью. И только благодаря вуали, упавшей на нее, истина становится истиной, глубокой, лишенной благопристойности, желаемой. Но будь эта вуаль временно устранена или наброшена иным образом, истина исчезнет, останется лишь истина, заключенная в кавычки. Le voile tombe»[52].

Готовясь к лекциям по педагогике, Кант мог опираться на опыт специалистов[53], как полагают некоторые биографы, «излагая свои собственные представления о задачах и методах воспитания[54]» лишь по мере необходимости. Но не мог ли интерес к педагогике и к антропологии, едва ли не обсессивные увлечения зрелого Канта, стать эвфемизмом для его желания заново переписать собственную биографию? И хотя биографы могут охотно использовать извлечения из этих текстов, подменяя ими отсутствующие биографические данные, им попрежнему остается чужда мысль о том, что с интересом к педагогике и антропологии могли быть связаны у Канта скорее фантазии и страхи, нежели «задачи» и «методы». Скажем, не лишись он матери в 13 лет, оказавшись под более строгим (отцовским) надзором как filius familias, он вряд ли мог бы так настоятельно строить свою педагогическую доктрину вокруг чувствительных моментов, связанных с вопросами полового созревания[55] и формирования ха-

[52] Там же. С. 56—58. Слово *tombe* используется здесь в двойном смысле — как третье лицо ед. ч., от глагола «падать» и как «могила».

[53] В его распоряжении могли быть «Педагогические беседы» («Pädagogische Unterhaltungen») И. Б. Базедова и И. Г. Кампе, а также вышедший в 1780 г. «Учебник искусства воспитания для использования христианскими воспитателями и будущими учителями юношества» («Lehrbuch der Erziehungskunst zum Gebrauch fur christiche Erzieher und künftige Jugendlehrer») Ф. С. Блока. См.: *Кант. И*. Т.8. С. 684.

[54] Там же.

[55] «Тринадцатый или четырнадцатый год обычно бывает тем поворотным годом, когда в юношах развивается половое чувство (если это случается раньше, то это значит, что дети уже развращены или испорчены дурными примерами) <...>. Ничто в такой степени не ослабляет духа и плоти человека, как тот вид сладострастия, который направлен на самого себя, — он совершенно противен человеческой природе. Но и его не следует скрывать от юноши. Нужно изобразить ему этот порок во всем его безобразии, сказать, что он может сделать себя неспособным к продлению рода, что телесные силы при этом бесцельно расходуются, что из-за этого он преждевременно постареет и что его умственные способности также сильно пострадают и т. п.». Там же. С. 459—460.

рактера (опасностей «замкнутого» и «скрытого» человека), себя[56]. И что, как не желание переписать собственную биографию, могло пробудить у старого Канта возврат к «инцестуальным фантазиям», включая фантазию о собственном зачатии?

«Так, я прекрасно помню, как в детстве, когда, устав от игр, ложился спать и, засыпая, вдруг пробуждался от сновидения, будто я упал в воду, тону, и меня кружит вода; однако, после этого я спокойно засыпал», — писал он в «Антропологии с прагматической точки зрения» (1798). «Падение в воду конечно же является известным символом рождения. Однако во сне Кант мог дополнительно идентифицироваться с собственной матерью. Фрейд писал (1915-1916): «Если кто-то спасает кого-то во сне, он идентифицируется с матерью (с. 161), и Кант сам спасает себя во сне. Но здесь остановка тихого сна происходит после того, как его "кружит вода" (поворачивает в водном круге); он вступил в половой контакт с матерью, поворачиваясь в водном круге. Сон приносит Канту удовлетворение"[57], — пишет Луис Фойер, развивая подсознательный «материнский» пласт и включая в него, помимо снов, еще и мысли Канта в часы дневного бдения. В частности, жалуясь на бессонницу, он рекомендовал в качестве эффективного средства переход мысли "на какой-нибудь по существу безразличный мне объект (например, на содержащее множество ассоциативных представлений имя «Цицерон»)»[58] и повторять это слово до наступления сна.

Но мог ли этот бессмысленный повтор имени «Цицерона», воскресающий память о годах зубрежки в Коллегии Фридриха, а, стало быть, едва ли не самый мрачный период его жизни[59], быть для Канта «по существу безразличным объектом»? Возможно, размышляя в аналогичном ключе, Луис Фойер мог отыскать новую «валентность» в этой фантазии Канта, снова обращенной, в его прочтении, к

---

[56] «Обыкновенно детей попрекают: "Фу, стыдись, как это можно!" и т. д. Подобных вещей в первое время воспитания совсем не должно быть. Ребенок не имеет еще понятия о стыде и приличии, ему нечего стыдиться, он не должен стыдиться; из-за этого он только робеет, он становится в тупик при взгляде на других и начинает избегать чужих людей. Отсюда возникает замкнутость и вредная скрытность». Там же. С. 425.

[57] *Feuer, L. S.* Lawless Sensations and Categorial Defenses: The Unconscious Sources of Kant's Philosophy. Op. cit. P. 104.

[58] *Кант И.* Т. 7. С. 125.

[59] Именно в эти годы, сообщает Гиппель, Кант «в полной мере познал муки рабства, и говорил ему о страхе и ужасе, который охватывал его при мысли о рабстве молодых лет». Цитируется по *Stuckenberg, J.H.W.* Op. cit. P. 32.

материнским корням. «Имя Цицерона приносило любопытное успокоение в его бессоннице, — пишет он. — Одно его произношение восходило к груди матери, которую сраженный страхом старик мог попрежнему боготворить в своем подсознании. В своем произношении в немецком языке слово «Цицерон» напоминает слово Zitze (титька). По ассоциации с первыми двумя слогами Кант мог вспоминать о материнской нежности и убаюкивать себя, как это делала мать, когда он был младенцем»[60].

Но как бы ни интерпретировали читатели Канта этот заезженный сюжет с проросшим зерном, или семенем, все читательские фантазии должны померкнуть, столкнувшись с одним Кантовским сюжетом, своей пронзительностью, кажется, превзошедшим все им написанные тексты. И хотя именно этот сюжет мог оказаться страшным подстрочником, истерической канвой и войеристским аналогом сюжета с проросшим зерном, ни одним биографом Канта он не был даже упомянут, не иначе как из страха перед всем интимным и сущностным, которое могло за ним скрываться.

«У нее была нежно любимая подруга, обрученная с мужчиной, которому полностью отдала сердце без того, чтобы скомпрометировать свою невинность и добродетель, — доверительно рассказывал Кант своему опекуну Васянскому. — Хотя мужчина обещал на ней жениться, он не выполнил обещания и женился на другой женщине. Боль и страдания привели к тому, что обманутая женщина оказалась смертельно больна с высокой температурой. Она отказывалась принимать прописанную ей микстуру. Мать Канта, ухаживавшая за ней на смертном одре <...>, решила, что лучшим способом убедить ее, будет самой принять микстуру. Она так и поступила, но тут же поняла, что ее больная подруга уже пользовалась этой ложкой. Как только она осознала, что произошло, она почувствовала тошноту и холодную дрожь. Симптомы увеличивались в ее воображении. Когда она заметила сыпь на теле подруги, которую она приняла за оспу, она тут же объявила, что это приведет ее (саму. — *А. П.*) к

---

[60] *Feuer, L. S.* Op. cit. P. 93. Интерпретация подсознательных эмоций Канта, связанных с уходом из жизни матери в самый важный для него период, период полового созревания, могла найти неожиданное подтверждение в работах Б. Д. Левина, экспериментально доказавшего, что «каждый сон проецируется на черный экран, обычно не видимый спящим, который символизирует грудь матери в том виде, в каком она представляется в галлюцинациях младенца во сне после кормления его грудью». *Laplanche, J., Pontalis, J.-B.* The Language of Psychoanalysis. N.Y., 1973. P. 124.

смерти. В тот же день она уложила себя в постель и вскорости умерла — жертва дружбы»[61].

Но откуда мог быть заимствован этот драматический сюжет? И как объяснить сосуществование в нем рационального и мифического, элементов магии с элементами морали? Обратим внимание на детали. Подруга матери, имя которой осталось неразглашенным, «отдала свое сердце» мужчине, тоже сохранившему анонимность, не разделив с ним радостей брачного контракта, доставшегося другой претендентке, надо полагать, сопернице. Подруга умирает от неизлечимого недуга, заразив им мать Канта, причем, с глаголом «заразить», кажется, ассоциируются силы магии, медицины, некро-гидро-мантии, астрологии, геомантии, гипноза, шаманства, магнетизма и т. д. Но каков мог быть источник высшей воли, распорядившейся наслать наказание матери в фантазии Канта? Конечно, им могло оказаться тотемное табу на загрязнение пищи (и крови)[62] или же кара богов античности за утрату невинности, ассоциировавшаяся с греховностью зрения (соглядатайство и вуайеризм)[63] и греховностью чрева (ношения чужого семени) — случай Семели[64] или, скажем, Медузы Горгоны (см. главу 3)? И суд над подругой мог символически восходить к суду «над великой **блудницей**, сидящей на многих водах, с которой блудодействовали цари земные», о которой идет речь в Апокалипсисе (17, 1).

Но почему эти фантазии, возникнув в голове у Канта, могли быть обращены к мифу о смерти матери? Указав в седьмой главе

[61] *Wasianski, E. A. Ch.* Op. cit. S. 224.

[62] «Первобытный человек сохранял незыблемую веру в то, что каждый, нарушивший табу, будет неизбежно подвержен болезни и смерти: и их вера была настолько тверда, что, по мнению наблюдателей, “никто из аборигенов не осмелился провести эксперимент с целью доказать противное”». *Freud, S.* Totem und Tabu. Studienausgabe Band IX. S. Fischer Verlag 1974. S. 344. Правда, зачатие могло не восприниматься первобытным человеком как следствие полового акта. Женщина, почувствовав себя беременной, почитала место, где ей пришла в голову эта мысль, местом проникновения души тотема в ее тело, и давала своему ребенку имя этого места. Там же.

[63] Припомним наказание Актеона, увидевшего нагое тело Дианы. Обрызганный магическим зельем, «каплями мщения», как называет их Овидий, он превращается в оленя, а затем умирает от клыков собственных собак, предварительно выслушав моральный урок: «Ныне рассказывай, как ты меня без покрова увидел,/ Ежели сможешь о том рассказать». *Публий Овидий Назон.* Метаморфозы / Перевод с латинского С. В. Шервинского; Вступ. статья С. Ошерова; Примеч. Ф. А. Петровского. М., 1977. Кн. 3. Строки 192—193.

[64] Юнона, жена Юпитера, заставила мужа бросить соперницу, Симель (Semele), носящую в чреве «семя» Юпитера, в воды Стикса. Там же. Строки 260—314.

«Государства», что истинным философом может быть лишь человек, обладающий воздержанием, мужеством, величием и прочими добродетелями, Сократ предостерегает своих учеников от того, чтобы отличать бастарда от подлинного сына, под бастардом, как уже упоминалось, имея в виду человека «непроизвольных дефектов» типа хромоты и т. д., которым не должно быть места среди философов[65]. И помятуй Кант об этом пункте Сократовско-Платоновской теории, к которому нам предстоит вернуться в главе 8, разве не мог он озаботиться собственными физическими дефектами (от маленького роста и женоподобного облика до хилого здоровья, и, возможно, заниженной мужской потенции), пожелав предъявить матери (блуднице?) запоздалый счет (см. главу 3)?

И тут представляет интерес замыкающий виток сюжета, связанный с перемещением центра наблюдения с позиции извне на позицию изнутри. «Симптомы увеличивались в ее воображении», — рассказывает Кант, не иначе как уже подменив собственные фантазии страхами матери. Но только ли о фантазиях и страхах могла здесь идти речь? Не могло ли здесь быть задействовано определение амбивалентной воли — Канта и матери, Канта на месте матери, рассказчика и персонажа, рассказчика на месте персонажа, палача и жертвы, палача на месте жертвы?

«Когда она заметила сыпь на теле подруги, которую она приняла за оспу, она тут же объявила, что это приведет ее к смерти. В тот же день она уложила себя в постель и вскорости умерла — жертва дружбы». Смерть, насланная через мысль и (воз)дух, т. е. через «ointment» (помазывание)[66], ауру, флюиды, открывает (сообщает нам Джонс) обширную область подсознательных желаний от сладострастных снов[67], анастатических, афродизиальных и опьяняющих мотивов (совокупления и эякуляции) до страха перед магическими аксессуарами ведьм[68], перед передачей мистической силы, наказанием водой

---

[65] "А нам как раз этого-то и нужно избежать. Если мы подберем людей здравых телом и духом и воспитаем их на возвышенных знаниях и усиленных упражнениях, то самой справедливости не в чем будет нас упрекнуть и мы сохраним в целости и государство, и его строй: а если мы возьмем неподходящих для этого людей, то все у нас выйдет наоборот и еще больше насмешек обрушится на философию": *Платон.* Соч.: В 3 т. Том 3. Часть 1. М. 1971. С. 348.

[66] *Jones, E.* On the Nightmare. N.Y., 1951. P. 192.

[67] Ibid. P. 207.

[68] Перед полетом в воздух ведьма смазывает метлу мазью, помогающей ей стать невидимой, и выпивает магической жидкости. В состав мази могли входить, среди прочего, жир человека, кровь покойника и сок ядовитых грибов. Подробнее см.: *Spence, L.* An Encyclopaedia of Occultism. N.Y., 1960. P. 262.

и огнем (aqua et igni[69]), перед физиологической жидкостью — спермой, слюной — (о чем подробнее см. главу 3)[70]: Припомним также золотую чашу, полную нечистот и мерзостей от блуда Великой блудницы, на челе которой были написаны слова тайны: "Вавилон великий, мать блудниц и мерзостей земных" (17, 5)". Но в чем могла заключаться эта тайна?

Подруга проглатывает магическую жидкость («из золотой чаши»?), мать Канта лишь облизывает ложку, заражаясь «нечистотами и мерзостями от ее блуда», мгновенно подхватив симптомы зараженности подруги, — «тошноту и холодную дрожь». Круг замыкается. Став заразным и даже эпидемическим, как оспа или лепра, хотя и свободным от правил карантина и изоляции[71], недуг матери передается сыну, который вершит наказание («жар» — «боль» — «страдания» — «смерть»)[72]?. Очевидно, что рассказчик-Кант творит свои фантазии по законам аналогии. Ведь «любая вещь напоминает любую другую вещь под определенным углом зрения. Картофель перекликается с яблоком, потому что оба растительные и круглые. Яблоко со змеем — по библейской ассоциации. Змей с кренделем, если змея закрутить хорошенько, крендель со спасательным кругом, спасательный круг с океаном, океан с мореплавательной картой, карту печатают на бу-

---

[69] Первые браки «естественно» совершались у римлян «между мужчинами и женщинами, пользующимися одной и той же водой и тем же огнем» (братьями и сестрами). The New Science of Giambattista Vico. Translated by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch. Ithaca and London, 1968. *Op. cit.* P. 182.

[70] Неврастеник рассматривает сперму как бесценную жизненную силу, узурпируемую женщиной.

[71] «И здесь играет роль страх перед заразительным примером, соблазном имитации. Если один человек успешно потакает запретному желанию, его пример оказывается заразительным для других. Чтобы подавить соблазн, член тотема, которому все завидуют, должен быть лишен плодов своего труда, и нередко наказание позволяет тем, кто наказывает, совершить то же самое преступление, представив его в качестве акта искупления. В этом без сомнения заложен краеугольный камень системы уголовного наказания, основанной, и справедливо, на допущении, что запретные импульсы существуют в равной мере в криминальном и карательном социуме». *Freud S.* Totem und Tabu. Studienausgabe S. Fischer Verlag 1974. Band IX. S. 361.

[72] На символическом уровне с идеей наказания могло также ассоциироваться откушенное Евой яблоко. Не следует забывать о существовании внутри кальвинизма двух различных партий, которые объясняли божественное наказание одной части человечества и спасение другой либо как предшествующее падению — «супралапсарии» (supra lapsum) — либо как следующее после падения — инфралапсарии.

маге, туалетная бумага, туалет с одеколоном, одеколон со спиртом, спирт с алкоголем, алкоголь с наркотиками, те со шприцем, шприц с дыркой, дырка с ямкой, ямка с грядкой, грядка с картошкой — круг замкнулся»[73].

Но что в реальной жизни могло побудить мифотворца Канта к тому, чтобы переписать обстоятельства смерти матери, окутав их покровом неразгаданной тайны? Какие страхи (а, возможно, даже страсти) могли дать направление его фантазии? И как объяснить скрещение в его сюжете темы смерти с темой неудавшегося матримониального желания? Припомним, что Европа к моменту смерти Анны Регины находилась в последней фазе[74] эпидемической паники, связанной с преследованием «ведьм»[75], и едва ли не главным обвинением, им предъявляемым, было вмешательство в дела мужской потенции[76] и семейного очага[77]. Ведь помимо способности, полученной от матери, заражать ядом, т. е., как раз той жидкостью, настоянной на травах (а подсознательно — спермой), мистическая власть ведьмы могла заключаться, как следует из примеров, собранных Джонсом[78], в ее кастрирующем принципе, т. е. в совокуплении с дьяволом[79], а стало быть, в фабрикации неполноценных детей.

---

[73] *Умберто Эко*. Op. cit. С. 731.

[74] По примеру Голландии, в которой линчевание ведьм было отменено законом в 1610 г., аналогичные законы были изданы во всей Европе: в 1632 г. в Женеве, в 1649 в Швеции, в 1682 в Англии и только в 1749 г. в Германии. *Jones E. Op. cit.* P. 227.

[75] По подсчетам Войгта, за три столетия преследований число жертв составило 9.5 миллионов, Эта цифра была оспорена Солданом, сославшимся, без указания точной цифры, на несколько миллионов. Там же. С. 224.

[76] «Они — женщины, — становятся Дьяволом: слабые, робкие, дерзостные в особые часы, без конца кровоточащие, плачущие, ласкающие, с руками, не ведающими законов... Фи! фи! Они ничего не стоят, они сотворены из ребра, из одной кривой кости, из новоявленной dissimulation. Они целуются со змеем». *Bois, Jules.* Le satanisme et la magie. Paris, 1895, p. 12.

[77] «Единственная функция организма, к которой ведьмам был открыт доступ, помимо сексуальной, была функция мочеиспускания, гораздо более близкая к сексуальной, чем это обычно понимается». *Jones, E.* Op. cit. P. 194.

[78] *Roskoff,* Geschichte des Teufels, 1869; *Bodin, J.* De la demonologie des sorciers, 1593, etc. См.: *Jones, E.* P. 199–201.

[79] Психологически «источником этой идеи могло быть подсознательное желание кровосмешения», подтверждающееся тем, что «число женщин (мистиков и святых), нашедших удовлетворение этому желанию в идее Бога, было не меньшим, чем число женщин, направивших сходные желания к идее злых духов, демонов и дьяволов». *Jones E.* Op. cit. P. 201.

Любопытно, что в числе этимологических вольностей, известных за Кантом, была «шутливая», как оценивают ее биографы, “этимология» слова “ведьма” (в немецком языке — «Hexe») от латинского выражения «hoc est corpus meum» («это есть мое тело»)[80]. Но если учесть контекст — гонение на “ведьм” («бедных невежественных женщин, полагавших, что умеют творить нечто сверхъестественное»[81] и обвиняемых в превращении молока в яд и отравлении собственных детей) — в котором Кант обращается к этой этимологии, этот ход мысли вряд ли мог быть “шутливым”. Ведь заподозри он Анну Регину, припомним, похоронившую шесть из одиннадцати детей[82], в сговоре с дьяволом, разве не мог он чувствовать необходимость в ее посмертной реабилирации? Поэтому фантазия о том, что ее подруга, как и она сама, «отдала сердце без того, чтобы скомпрометировать свою невинность и добродетель», должна звучать, по формуле Ипполита, как запирательство: да-да, конечно же скомпрометировала и невинность, и добродетель!

4. «Представить обе сказки вместе».

С января 1758 г. по февраль 1763 г. Кенигсберг оказался под русской оккупацией, вдохнувшей энергию в сонную провинцию и не оставившей без участия отшельника-Канта. Попав в водоворот светской жизни, он мог наконец отведать вкус славы, насладившись невесть откуда свалившейся модой на себя. Он — неизменный участник закрытых обедов и светских сборищ, «элегантный», «остроумный» собеседник и «галантный кавалер». Принят, едва ли не как равный, в доме князей Кайзерлингов, чередует трапезы в княжеском доме с обедами и ужинами в компании высших офицерских чинов,

---

[80] «Утвердившееся в немецком языке слово Hexe происходит от начальных слов формулы мессы (hoc est corpus meum. — *А. П.*) при освящении гостии, в которой верующий плотскими глазами видит маленький ломтик хлеба, а после произнесения этих слов должен духовными очами видеть в нем тело человека. К словам hoc est вначале добавлялось слово corpus, а hoc est corpus постепенно стали произносить как hocuspocus, вероятно, из набожного опасения произнести и профанировать настоящее слово, как обычно поступают суеверные люди, имея дело со сверхъестественными вещами». *Кант И*. Т. 7. С. 169.

[81] Там же.

[82] «Кроме Иммануила, в семье было десять детей, три сына и семь дочерей; шесть из них — два старших сына и четыре дочери — рано умерли». *Stuckenberg J. H. W*. Op. cit. S. 10.

банкиров и т. д., при всем этом сохраняя привлекательный статус ученого мужа и философа. У него ищут совета по любым вопросам, попавшим в поле общественного интереса: надлежит ли «организовать похороны» коллеги-профессора, или установить громоотвод на колокольне церкви.

Примерно в это время Кант направил письмо одной даме (1763), пытаясь галантно занять ее слухами об одном «экзальтированном» шведе, Сведенборге, якобы находящемся в контакте с духами умерших. То ли добиваясь благосклонности дамы, то ли поддавшись суеверию, но Кант мог пытаться внушить даме веру в чудотворную силу Сведенборга, возможно, ставя успех своего внушения в зависимость от успеха соблазнения. «Рассказ, к которому я приступаю, по содержанию своему совершенно отличен от тех, которым обычно позволено в изящной форме проникнуть в покои, где обитает сама красота»[83], — делает он дерзкий шаг под защитой шпаги Сведенборга, хотя для надежности пускает в ход собственную репутацию рационального мыслителя. «Не знаю, замечал ли кто-нибудь в моем характере склонность к вере в чудеса или легковерие. Несомненно во всяком случае, что вопреки всем рассказам о видениях и о действиях мира духов, из которых множество наиболее вероятных мне известно, я всегда старался следовать, прежде всего, указаниям здравого смысла, склоняясь в сторону отрицания»[84].

Как адвокат Сведенборга, певец его деяний и в конце концов его возможный двойник, Кант мог позволить себе вкрапить в серьезную мысль ученого иронический тон шута, тем самым, вероятно, обеспечивая себе защиту от возможной насмешки. В рамках этого двойственного облика он позволяет Сведенборгу предстать перед дамой в качестве «ученого»[85], а самому себе прикрыться маской мистика и духоборца, завершив свое послание предложением личного свидания для вынесения окончательного мнения. И на этом история с «экзальтированным» шведом могла бы закончиться, не появись три года спустя анонимного эссе под названием «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» (1766), позднее приписанного Канту. Получалось, что чудеса Сведеборга продолжали занимать мысли философа, ища выхода в сочинительской деятельности. Но в какой мере

[83] Кант — Кноблох. *Кант И*. Т. 8. С. 465.

[84] Там же.

[85] «Сведенборг — человек благоразумный, любезный и откровенный. Он ученый, и мой друг обещал вскоре прислать мне некоторые его сочинения». Там же. С. 467.

покои Шарлотты де Кноблох, а таково было имя той дамы, послужившее стимулом для мистических изысканий Канта в 1763 г., могли повлиять на ход его анонимной мысли в 1766[86]?

Перед загадкой: шутлив ли автор «Грез духовидца...» или серьезен, кажется, останавливался не один исследователь. «Что следует считать подлинным лицом автора и что маской? Была ли книга всего лишь мимолетным порывом юмора или за юмором скрывалась сатирическая игра ума, нечто похожее на трагедию метафизики? Ни одному критику и другу Канта не удалось ответить на этот вопрос с долей уверенности»[87], — писал Эрнст Кассирер, не иначе как готовя читателя разделить собственное бессилие. Но если Кассирер мог заподозрить Канта в двойственном толковании понятия души, заимствованном, среди прочего, у алхимиков, мистиков сродни Сведенборгу и Калиостро, не могло ли это подозрение пролить негативный свет на известное обещание Канта ниспровергнуть традиционную метафизику? И здесь уместно было бы упомянуть, что Мендельсон, прочитавший указанное эссе, возможно, по подсказке Гамана[88], причислил Канта к «растирателям порошков» (den alles Zermalmenden»), надо полагать, имея в виду примерно то, что имел в виду персонаж сочинения Умберто Эко, кажется, ставший свидетелем одного из признаний, сделанных в недрах ложи розенкрейцеров.

« – Мадам, – звучал голос откуда–то из подземелья, – признаюсь в том, в чем никому не признавался. Я устал... Я работал с киноварью и с сулемой, сублимировал спирты, ферменты, соли железа, стали, сублимировал их шлаки, но не обрел Камень. Потом я приготовлял воды кислые, воды едкие, воды жгучие, но результата также не получил. Я использовал яичные скорлупы, серу, купорос, мышьяк, нашатырь, соли стекла, щелочные соли, поваренную соль, каменную соль, селитру, соль соды, соль тинкала, соль тартара, то есть винную, соль алемброт, то есть борную... но поверьте мне, они ничего не сулят. Необходимо избегать несовершенных рубифицированных металлов, иначе вы обманетесь, как я обманулся. Я испробовал

---

[86] Это письмо оказалось включенным в Приложение к биографии Канта Боровским.

[87] *Cassirer, E.* Kants Leben und Lehre. Op. cit. S. 81.

[88] От Гамана Мендельсон мог узнать о намерении Канта сочинить обозрение к «Opera omnia» некоего Сведенборга» (см письмо от 6 ноября 1764 г.). Гаман же пообещал Мендельсону впредь держать его в известности о намерениях Канта, так как в данный момент «ограничивает себя обществом» Канта. Повидимому, Гаман выполнил обещание. См. *Kuehn, M.* Op. cit. P. 171.

все: кровь, волосы, душу Сатурна (ацетат свинца), марказит (лучистый колчедан), aes ustum (томленную медь), шафран Марса, чешуи и шлаки железа, свинцовый глет, сурьму... Я пытался получить масла и воды серебра, я томил серебро как с особенной солью, так и без соли, с водкой тоже томил, и получил едкие масла и более ничего. Я употребил молоко, вино, сычуг, сперму светил, опускающуюся на землю, чистотел, плаценту зародышей, я смешивал ртуть с металлами и выпаривал кристаллы, я искал даже в пепле»[89].

Конечно, причислив Канта к алхимикам, мистикам и оккультным мастерам своего времени, Мендельсон мог понимать, что в этом списке мог оказаться и Ньютон[90], в связи с чем, кажется, не забыл бросить Канту тот же упрек, который был сделан Владимиром Соловьевым Декарту. Не предполагает ли он, что душа и тело являются различными субстанциями, т.е. «именно тем, что должно быть доказано» (см. Главу 1, сноску 100)? Не иначе как приняв этот упрек близко к сердцу, Кант отправил Мендельсону в апреле 1866 г. пространное письмо, в котором сделал попытку объяснить местонахождение души в теле за пределами опыта, апеллируя к ее мистическому свойству «при помощи априорного суждения разума раскрыть силы духовных субстанций»[91]. А чтобы все же защититься от повторного обвинения в мистицизме, он задержался на особых свойствах своего характера, якобы призванных отвести всякое подозрение в мистицизме.

---

[89] *Умберто Эко.* Op. cit. С. 415–416.

[90] Ему, скорее всего, было известно, что в библиотеке Ньютона имелось более 100 книг по алхимии, включая "Оккультную философию" Агриппы Неттесгеймского, "De metallis" Агриколы, компендиумы алхимии, трактаты Люллия, сочинения Парацельса, Бойля и др. Я уже не говорю о Шопенгауэре, кажется, черпающем оккультные наклонности своего поколения и свои собственные в этой "дилемме" Канта. "*Привидения, которые в прошлое слишком умное столетие, вопреки прежним временам, повсюду подвергались не столько изгнанию, сколько опале, за последние 25 лет, как уже раньше случалось с манией, получали в Германии права гражданства*". *Шопенгауэр А.* Parerga. Соч.: В 6 т. М. Издательство Терра. Перевод Чанышева. 2001. Т. 4. С. 168.

[91] «По моему мнению, вся задача заключается в том, чтобы найти данные для разрешения проблемы: *каким образом душа может находиться в мире, присутствуя и в существах материальной природы, и в других существах, подобных ей?* Необходимо, следовательно, найти силу внешнего действия, а также рецептивность, т.е. способность воспринимать извне, в такой субстанции, соединение которой с человеческим телом есть только особый вид. Мы не располагаем никаким опытом, на основе которого мы могли бы познать такой субъект в различных отношениях, которые единственно только и были бы пригодны к тому, чтобы раскрыть ее внешнюю силу или способность; гармония с телом представляет собой лишь отношение *внутреннего* состояния души (мышления и хотения) к

«Непостоянство и погоня за внешним блеском, право, никогда не станут моим уделом, после того как в течение большей части моей жизни я научился почти обходиться без того, что обычно портит характер, и презирать это»[92], — писал он, сделав попытку экспроприировать для себя новый topos, лишенный «внешнего блеска», а, стало быть, чуждый фантазий, барства, оккультизма, алхимизма, и, по аналогии, мистицизма. Конечно, в апреле 1766 г., когда Кант писал письмо Мендельсону, он мог уже не думать об индульгенции, которую его ученик, Фихте, позднее поименовал «рекомендательным письмом» в философию. В ней он уже вряд ли нуждался. Но поступиться тем, чтобы эффектно выдать желаемое (или возможное) за «действительное», вероятно, было выше его сил, тем более, что для достижения этого эффекта достаточно было лишь расставить глагольные формы в определенном порядке[93]. И лишь убедившись, что Моисей Мендельсон продолжал держаться своего первоначального мнения о нем (подробнее об этом письме и реакции Мендельсона на него см. главу 3), Кант мог списать свой мистицизм, получивший выражение в эссе о Сведенборге, в счет невинного желания «посмеяться над самом собой»[94]. И уже в ключе полного отказа от мистики

внешнему состоянию материи нашего тела и, следовательно, не раскрывает отношения одной *внешней* деятельности к другой *внешней* деятельности, а потому вовсе не пригодна для разрешения поставленной проблемы. Вот почему возникает вопрос: возможно ли вообще при помощи априорного суждения разума раскрыть силы духовных субстанций. Это исследование сводится к другому, а именно: можно ли посредством умозаключений найти первоначальную силу, т.е. первое основное отношение — отношение причины к действию? Так как я уверен, что это невозможно, то отсюда следует, что если эти силы не даны в опыте, то они должны быть только вымышлены». И. Кант. Т. 8. С. 476-477.

[92] Там же. С. 474.

[93] Глагольные формы нарративного времени, сначала будущего ("никогда не станут"), а затем прошедшего ("научился обходиться", "научился "презирать"), кажется, обеспечили Канту переход из категории возможного в категорию действительного.

[94] «Не знаю, заметили ли Вы при чтении этого довольно сумбурно написанного сочинения признаки того недовольства, с которым я его писал. Проявив большое любопытство к видениям Сведенборга, я осведомлялся о них у лиц, имевших случай узнать его, вел некоторую переписку и, наконец, приобрел его произведения и тем самым имел основание неоднократно высказываться по этому поводу. Однако я ясно видел, что у меня до тех пор не будет покоя от постоянных расспросов, пока я не расскажу всех этих анекдотов, которые я, как полагают другие, знаю. И в самом деле, мне было трудно придумать метод, следуя которому я мог бы выразить свои мысли так, чтобы не вызвать насмешки. Мне казалось поэтому наиболее целесообразным опередить в этом отношении других, посмеявшись над самим собой». *Кант И*. Т. 8. С. 474.

он в скором времени сочинил программную рецензию на работу Боровского о графе Калиостро (1790) с требованием поместить ее в Приложение к его биографии и на место запланированной статьи Гамана (см. главу 3).

Вероятно, узким мостом, позволившим Канту ввести мистика Сведенборга во владения метафизики, так сказать, «представить обе сказки вместе»[95], мог послужить неразрешенный спор между кажущейся и подлинной реальностью, оставляющий подвешенным вопрос о месте души в физическом пространстве[96]. Но пожелай Кант предложить свое компетентное мнение, ему, вероятно, пришлось бы сделать выбор между мистиками и духовидцами, с одной стороны, и физической наукой, с другой. Конечно, шесть лет назад вроде бы была протоптана тропинка посредине, хотя и не принесшая славы, но и не опустившая перед ней шлагбаума. И если из прошлого опыта можно было бы извлечь урок-другой, ошибка могла заключаться в излишней самоуверенности. Ведь славы можно добиться, как это, кажется, удалось Сократу, за счет выпячивания, пусть даже и притворного, собственного невежества, поставленного против декларативной мудрости «реальных» невежд-софистов (Менона, Горгиаса, Протагора и т. д.). И дав первой главе название «Запутанный метафизический узел, который по желанию можно распутать или разрубить», Кант, кажется, решил, следуя опыту Сократа (Платона), поиграть «в невежество».

«Итак, я не знаю, существуют ли духи; более того, я даже не знаю, что собственно обозначает слово *дух*. Но так как я часто это слово употреблял или слышал его от других, то что-нибудь должно же оно значить — может быть, химера или нечто действительное. Чтобы добраться до скрытого значения этого слова, я попытаюсь приложить плохо понятое мной понятие к разного рода случаям, и, замечая,

---

[95] *Кант И*. Т. 2. С. 247.

[96] «Вот лектор выдвигает тезис — душа представляет собой простую субстанцию. Хорошо. Но означает ли это, что она занимает место в пространстве? Если да, то душа материальна и тогда должна открыться возможность ее измерить. Вы можете себе представить 1 кубический дюйм духов? И скажите, в каком месте тела человека находится его душа? Значит ли это, что духи бестелесны? Может быть, у них особые, органические тела? Как иначе они могли бы существовать и действовать во вселенной? Ведь существует же сила магнетизма, материальная, но невидимая. Пока напрашивается только один вывод: у души есть внутренняя природа, известная нам из факта сознания, что касается внешней ее природы, то об этом мы ничего не знаем», — делает запись Гердер, посещавший Кантовские лекции с 1762 по 1764 гг. Цитируется по: *Гулыга А*. С. 57.

с какими из них оно совпадает и каким противоречит, я надеюсь обнаружить его скрытый смысл»[97]. Но в чем реально мог заключаться поиск, если неизвестное (дух?, его идея?) могло быть определено в терминах другого неизвестного («скрытого значения слова»?, «плохо понятого понятия»?), причем одно (неизвестное) могло быть взято из реального «физического пространства», а другое из области категорий и понятий? Конечно, формально аргумент Канта мог строиться по методу, изложенному в Топиках Аристотеля, т. е. разработанному в контексте производства метафоры (см. главу 7). Но как могла строиться метафора у Канта? Какой из двух элементов, «дух» или «плохо понятое понятие», мог быть использован в прямом смысле, а какой — в переносном?

«Понятие духовного существа нельзя рассматривать как выведенное из опыта. Если вы спросите, как же вообще люди дошли до этого понятия, если оно произошло не путем абстракции, я отвечу: много понятий возникает через скрытые и неясные выводы, сделанные по поводу опыта, затем переносят эти понятия на другие /случаи/, не осознавая самого опыта и того умозаключения, при помощи которого было составлено понятие о нем. Такие понятия можно назвать притянутыми. Их немало; отчасти это только обман воображения, отчасти же это истинные понятия, так как и неосознанные заключения не всегда вводят в заблуждение»[98]. Что же получается?

Объявив о своей некомпетентности в вопросе о существовании духов, Кант предлагает пояснение, из которого со всей очевидностью следует, что в его понятийном багаже уже есть (а, стало быть, и уже было) место не только для образа (идеи) «духа», но и для «понятий духовного существа». И даже проблема, могли ли эти знания поступить к нему из опыта, оказалась решенной отрицательно, т. е. совсем в духе Лейбница, задолго до Канта попытавшегося внести ясность в эту проблему[99]. Но для чего мог Кант использовать тень Лейбница,

---

[97] *Кант И.* Т. 2. С. 206–207.

[98] Там же. С. 207.

[99] «По моему мнению, — писал Лейбниц, указав на двойственное определение понятия идеи (как «формы, возникающей в момент мысли», или как «постоянно пребывающей формы, которая сохраняется и тогда, когда мы о ней не думаем»), — это свойство нашей души, поскольку она выражает какую-нибудь натуру, форму или сущность, и есть собственно идея вещи, заключающаяся в нас, и притом всегда, думаем ли мы о ней или нет. Ибо душа наша выражает Бога и универсум, равно как и все сущности и все существования <...>, ибо ничего не входит в наш дух извне, и лишь по дурной привычке мы думаем, будто душа наша принимает в себя нечто вроде образов, извещающих ее о предмете, как если бы она имела двери и окна». *Лейбниц Г. В.* Т. 1. С. 151.

в функции незримого оппонента или в функции подстрочника? Если кубический фут пространства наполнен субстанцией, «мешающей всякой другой вещи туда проникнуть», то никто не назовет ее духовной, пишет он, предлагая далее «вообразить какое-нибудь простое существо», наделенное разумом, и поместить его в тот же кубический фут пространства. Проиграв сценарий с «вытеснением» духовной субстанции (газов?) протяженной материей, Кант возвращается к идее «духа», пользуясь двойственным понятием «духа» — как метафоры «тела», и как тела, помещенного в пространстве. «Понятие духа вы, стало быть, можете сохранить лишь тогда, когда вообразите себе существа, присутствие которых возможно и в наполненном материей пространстве»[100]. Соответственно, предикат «сохранить», кажется, используется и в значении «сохранить в сознании» и «сохранить в пробирке (кубическом футе пространства)».

В чем же могла мыслиться разница между материальной и духовной субстанциями? Материальная субстанция, пишет Кант, надо полагать, апеллируя к наблюдениям опыта, обладает способностью к действию и противодействию, в то время как духовная субстанция (?) этой способностью обладает не вполне (не будучи способной оказать достаточного сопротивления силе плотной массы), из чего, кажется, следует, что духовная субстанция не может наполнить пространство (уже занятое материальной субстанцией), а, стало быть, ее нельзя считать «мыслимой». Конечно, вывод Канта вряд ли стыкуется с уже сделанной заявкой о том, что «понятие духовного существа нельзя рассматривать как выведенное из опыта». Но в какой мере правомерен его вывод о «немыслимости» духовной субстанции как функции ее неспособности к движению? И в какой мере «движение» может быть свойством, определяющим понятие субстанции как таковой, включая даже материальную субстанцию?

Когда Лейбниц, вступив в спор с атеистами, был принужден доказывать существование высшей духовной субстанции, он тоже обратился к определению физического тела и его первичных свойств, поставив вопрос так. Можем ли мы утверждать, что «тела могут иметь определенную фигуру и величину»[101] без того, чтобы предположить «бестелесное Существо (Ens)», которое «едино для всех ввиду всеобщей взаимной гармонии, особенно когда тела получают дви-

[100] *Кант И.* Т. 2. С. 208.
[101] *Лейбниц Г.В.Т.* Т. 1. С. 80.

жение <...> взаимно друг от друга»? Разве из природы тела, которую мы понимаем как «пространство» и «существование», можно вывести его свойства («величину, фигуру и движение»)? И как «движение» может быть свойством тела, которое как раз стремится к покою? Может быть, правильнее было бы назвать это свойство «способностью к движению»[102]? Тогда что такое движение?

Конечно, вопросы Лейбница, заданные задолго до рождения Канта, могли стереться из памяти современников, что вряд ли могло относиться к Канту, в вопросах естественных наук, кажется, всецело полагавшегося на добросовестность Лейбница. Другое дело, что талант Канта мог заключаться не в приведении к ясности запутанных проблем, за которые он брался с завидным постоянством, а, скорее, наоборот, в сведении любой проблемы к состоянию непоправимой путаницы. Зайдя в тупик в вопросе о движении субстанций (и, соответственно, их существовании), Кант делает неожиданную уступку, заговорив уже не о «существовании» тел, а о «возможности существования без ущерба для их неделимости»[103]. Конечно, неожиданно введя понятие о «неделимости», Кант мог снова прибегнуть к подстрочнику Лейбница, при этом, кажется, тривиализируя проблему, занявшую у Лейбница годы размышлений, а именно, могут ли точки,

---

[102] «Мы сказали, что определение тела имеет две части: “пространство” и “существование” в нем, но из термина “пространство” вытекает некоторая, но неопределенная величина и фигура. К термину же “существование в том пространстве” относится движение, ибо тело, начиная существовать в другом, чем прежде, пространстве, тем самым приходит в движение. Но если более тщательно рассмотреть дело, то окажется, что, хотя из природы тела и вытекает способность к движению, но само движение не вытекает. Именно в силу того самого, что данное тело находится в этом пространстве, оно может находиться и в другом, равном и подобном первому, т. е. может двигаться <...>. Но действительного движения из существования в пространстве не вытекает, а скорее из тела, предоставленного самому себе, вытекает противоположное движению, именно сохранение в том же пространстве, или покой». *Лейбниц Г. В.* Т. 1. С. 80–81.

[103] «Сообразно с этим, можно признать возможность нематериальных существ, не опасаясь быть опровергнутым, но и не надеясь доказать эту возможность разумными доводами. Подобные духовные существа могли бы находиться в пространстве, которое, несмотря на это, всегда оставалось бы непроницаемым для существ телесных, так как эти духовные существа своим присутствием, хотя и *оказывают* какое-то *действие* в пространстве, но не наполняют его, т. е. не проявляют никакой силы сопротивления, которая служит основой плотности. Если же мы допускаем, что такая *простая* духовная субстанция имеется, то мы можем без ущерба для ее неделимости сказать, что место ее непосредственного присутствия не точка, а пространство как таковое». *Кант И.* Т. 2. С. 210–211.

с которыми традиционно связывают понятие «непрерывности», мыслиться как *действительные единицы* измерения[104]?

Во второй главе Кантовского эссе, озаглавленной «Фрагменты тайной философии, приоткрывающей общение с миром духов», тоже не обошлось без молчаливого присутствия Лейбница. «Но оставался еще самый важный вопрос: что делается с этими душами и формами после смерти животного?» — когда-то писал Лейбниц, придя к заключению, что после смерти «сохраняется не только душа, но также и животное, и его органическая машина, хотя разрушение ее крупных частей приводит ее к такому незначительному размеру, что она не поддается нашим чувствам, точно так же как это было до ее рождения. Равным образом, настоящее время смерти никто точно указать не может»[105]. И судя по тому, что мог на эту тему добавить Кант, вопрос Лейбница вряд ли остался не услышанным. «Души умерших и чистые духи никогда, правда, не могут сделаться доступными нашим внешним чувствам и быть в общении с материей, но они влияют на дух человека, принадлежащий вместе с ними к одной великой республике, так что представления, которые они в нем вызывают, облекаются по закону его фантазии в однородные образы и создают внешние призраки соответствующих им предметов»[106], — пишет он, лишив общество «духов», снова извлеченное им из текстов Лейбница, главного стержня, объединяющего все концепции Лейбница — божественного начала[107].

[104] *Лейбниц Г. В.* Т. 1. С. 272. «Ведь множество может получить свою реальность только из *действительных единиц*, имеющих другое происхождение и представляющих собой нечто совершенно иное, нежели точки, относительно которых несомненно, что непрерывное не может состоять из них; дабы найти эти *реальные единицы*, я был принужден прибегнуть к *атому формальному*, ибо что-либо материальное не может быть в то же время и материальным, и совершенно неделимым, иными словами, обладать истинным единством. Таким образом, пришлось снова обратиться к *субстанциальным формам* <...>; но это надо было сделать таким образом, чтобы они стали доступны пониманию, и чтобы пользование ими было свободно. Итак, я нашел, что природа (субстанциальных — *А. П.*) форм состоит в силе; а отсюда вытекает нечто аналогичное сознанию и стремлению, и, следовательно, их нужно понимать наподобие того, как мы представляем себе души». Там же. С. 272–273.

[105] Там же. С. 274.

[106] *Кант И.* Т. 2. С. 230.

[107] «Поэтому духами Бог управляет подобно тому, как государь управляет своими подданными, или как отец заботится о своих детях, между тем как другими субстанциями он распоряжается так же, как механик своими машинами. Духи имеют, таким образом, свои особые законы, ставящие их выше изменений, происходящих в материи, в силу того самого порядка, который Бог вложил в последнюю». *Лейбниц Г. В.* Т. 1. С. 275.

Но что могло побудить Канта к сочинению этого эссе? «Кант против этого Сведенборга. Абсолютно против. Это значит, что он к нему слишком близок. Чтобы опровергнуть его, он без колебаний покупает себе дорогую, золотую книгу Сведеборга Arcana caelestia», — докладывает на Кантовских чтениях Жан-Баптист Ботюль, надо полагать, следуя логике Фрейда, усмотревшего синонимию в «сознании» и «запретном сознание»[108]. «Кант-рационалист. Однако, — рационалист, который был в эту веру обращен. И как все обращенные в новую веру, на дне своего сердца он сохранил тоску по старой вере. Он чувствует «маленькую привязанность» к фантасмагориям Сведенборга, как чувствует себя раскаявшийся алкоголик по отношению к запрещенной бутылке. Однако его сверх-Я следит за его «духовидческой» склонностью, особенно в те критические часы, когда мышление делает паузу. Отшельникам в пустыне и монахам в их кельях была известна коварность тихого часа, когда просыпается полуденный дьявол. Этот демон вызывает ряд меланхолически окрашенных грез (из которых модерн оставляет себе только сексуальные фантазии). Отцы церкви описали это зло, которое они именовали acedia, т. е. хандра, которая, согласно святому Григорию, подразделяется на malicia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor, evagatio mentis, то есть на ненависть к добру, мятеж против добра, малодушие, уныние, фантазию. Вполне аналогичный род недугов мы находим у Канта»[109].

5. «Счастливой смерти» и «вечного блаженства».

«Признаюсь, я очень склонен настаивать на существовании нематериальных сущностей в мире и отнести к их разряду и свою душу»[110], — пишет Кант в конце первой главы эссе о Сведенборге, задавая новую тональность цитацией двустрочия из «Энеиды».

[108] Считая запретное сознание ранней формой «сознания» человека или, в случае нарушении запрета, повинного сознания, Фрейд писал о совпадении ("Übereinstimmungen") табу с "неврозами принуждения" "Zwangsneurose" ("Totem und Tabu. S. 360-361).

[109] *Ботюль Ж.-Б.* Das sexuelle Leben des Immanuel Kant. Lettre International. No. 50. 2000. Перевод с немецкого Тиграна Вартаняна. Логос. # 2, 2002 (33). С. 171. В дальнейшем ссылка на этого автора будет дана с указанием имени автора и номера страницы.

[110] *Кант И.* Т. 2. С. 215.

Шли незримо они одинокою ночью чрез тени,
Чрез безлюдные Дита чертоги, пустынное царство»[111].

Но в какой точке путешествие в мир мистика Сведенборга могло совпасть с путешествием Энея? Конечно, «пустынное царство» теней, лишенных захоронения, через которое проходил Эней в компании Кибеллы (Сивиллы), могло значить для Канта то же, что и для Энея, — свидание с отцом. Как-никак оба оставили своих родителей на пороге[112], и оба могли пожелать узнать у них собственную судьбу. Несколько лет спустя Вергилиевскому сюжету предстоит всплыть еще раз в загадочном эпиграфе, выбранном Гаманом для «Эссе Кибеллы о браке» (см главу 4). Снова возникнет Эней и темным намеком — Кант. Но почему этот сюжет мог оказаться навязчивым? И кем мог он быть навязан? Конечно, навязанный дискурс возникает, по мысли Фрейда, на уровне подсознания, будучи связанным с речью Другого, причем, под Другим имеется в виду не абстракция, а тот, в дискурсивной цепи которого я являюсь необходимым звеном, т.е. «поработивший меня» Другой — и в первую очередь – отец и мать[113].

В день смерти отца двадцатидвухлетний Кант пополнил семейную Библию короткой памяткой («24 марта (1746 г. — *А. П.*) мой дорогой отец был взят от нас счастливой смертью. Пусть Господь, который освободил его от многих радостей в жизни, позволит ему разделить вечную радость»[114]). Позднее этот текст, использованный для надгробной надписи[115], мог обогатить досье Канта энкомиумом под рубрикой «любовь к отцу». Конечно, «любовь», выраженная

[111] *Вергилий.* Энеида. Academia, М.; Л., 1933. С. 165. Цитируется по: *Кант И.* Т. 2. С. 215.

[112] К "Энеиде" Вергилия нам еще предстоит вернуться (см. Главу 3).

[113] «Это дискурс, например, моего отца, совершившего ошибки, на повторение которых я обречен, и именно это называется *супер-эго*. Это мое проклятие, заставляющее меня по необходимости воспроизвести, принять завещанный мне дискурс, причем, не только ввиду моей сыновьей принадлежности, а потому, что дискурсивная цепь не терпит остановок, и мне надлежит передать ее в этой искаженной форме кому-то другому <...>; дискурс движется по замкнутому кругу, в который могут быть вовлечены вся семья, все окружение, весь лагерь, вся нация или полмира». *Lacan, J.* Le seminaire II, p. 127. Вопроса об обреченности на повторение я коснусь в главе 3.

[114] *Stuckenberg, J. W. H.* The Life of Immanuel Kant with a New Preface of Rolf George. Lanham, N.Y., London, 1986. P. 6.

[115] "Gott der ihm in diesem Leben nicht viele Freude genießen lassen, lasse ihm davor die ewige Freude zu teil werden". *Paulsen, F.* Op. cit. S. 33.

в контексте «счастливой смерти», могла значить не больше, чем «вечное блаженство» для человека, не вполне определившегося по части Бога, каким, кажется и был Кант. Но разве личные отношения с Богом не зависят, как полагал Фрейд, «от отношения данной личности к своему отцу во плоти» и не «колеблются и изменяются в зависимости от колебаний и изменений этих отношений», в каком случае «Бог есть не что иное, как экзальтированный отец»[116]? И судя по тому, что вера в Бога оказалась загнанной Кантом в контекст «индивидуальных нужд»[117], не могла ли проблема с отцом быть решена в аналогичном (прагматическом) ключе? «Забота о больном», писал Кант в «Метафизике нравов» (1797), является «неприятным вторжением, подрывающим жизнедеятельность» человека. Но кем мог он считать себя подвергнутым «неприятному вторжению», если не собственным отцом, на многие месяцы прикованным параличом к постели?

Взяв на себя функции администратора похорон отца, Кант распорядился бросить его в землю «тайно», т. е. «без эскорта поющих школьников, полагающегося для отпевания мертвецов», и «бедно, т. е. без никаких затрат»[118]. Вероятно, не умея найти рационального объяснения этому решению, Форлендер списал его в счет крайней нищеты, указав, что таким же образом была предана земле мать Канта, следуя настоянию мужа. Но как мог сам Кант решиться на такой чудовищный акт вандализма? Отвергнув довод о нищете на основании финансовых выкладок Боровского, Манфред Кюн предлагает другую версию. Распоряжение о захоронении могло поступить от отца, выбравшего для себя (и жены) способ, сообразный с его пиетистскими принципами — отказаться от пышности и помпезности из чувства протеста[119]. Но не мог ли в этом отказе заключаться

[116] "Поскольку с первых шагов человечество занималось строительством обоих новых эрзацей отца в виде Богов и королей, мы можем далее энергично утверждать амбивалентность как попрежнему характеризующую каждую религию". *Freud, S.* Totem und Tabu, Op. cit. S. 434.

[117] «Всякому, кто знал Канта лично, было понятно, что веры в личного Бога он был лишен. И идея Бога и бессмертия постулировалась им без того, чтобы в нее верить. Его просвещенное мнение сводилось к тому, что такая вера возникает в контексте "индивидуальных нужд"» — пишет Манфред Кюн, цитируя поэта Шеффнера, анонимного автора эротических стихов, тогдашней знаменитости Кенигсберга и близкого друга Гиппеля и Канта. См.: *Kuehn, M.* Op. cit. P. 3.

[118] *Vorländer, K.* Op. cit. S. 19; *Paulsen, F.* Op. cit. S. 33.

[119] "Конечно, многие из беднейших граждан Кенигсберга, которым были не по карману платежи, нелегально хоронили своих родственников за городом. В то

вызов иного свойства? Ведь согласно христианской традиции, корнями упирающейся в античность — от Вергилия (70-19 г. до Р.Х.) до Данте (1265-1321), — захоронению без захоронения могли быть подвержены лишь тяжкие грешники. И пожелай отец Канта оставить жену в земле, «покрытой черепами и костями умерших»[120], не мог ли он считать ее достойной тяжкого наказания, и в таком случае Кант, поступивший аналогичным образом с прахом отца, мог вершить возмездие за поругание матери. Конечно, лишив родителей похоронного обряда вопреки всем канонам цивилизации[121], Кант мог поступить в согласии с ритуалом предков[122] или тешить себя мыслью о собственном бессмертии в терминах Сократа, прочитав в «Государстве» об «умерщвлении» болезненных детей и роли, которую в этом надлежало сыграть их отцам[123].

же время купцы устраивали для себя самые роскошные похороны (на которые имела право только знать), нарушая правила, запрещавшие им, например, приезжать на кладбище в каретах. Как пиетист, отец Канта мог предпочесть “still” (“тихие” или “тайные” похороны помпезным даже в том случае, если он и мог за них заплатить“. *Kuehn, M.* Op. cit. P. 430.

[120] The New Science of Giambattista Vico. Op. cit. P. 184.

[121] “Мы замечаем, — писал Вико, — что все нации, варварские или цивилизованные <...> соблюдают <...> три человеческих обычая: всем не чужда религия, все торжественно вступают в брачный контракт и все хоронят мертвых. И нет такой нации, как бы дика и груба она ни была, где действия человека не выполняются с более изощренной церемонией и более сакральной строгостью, чем обряды религии, брака и захоронения”. Там же. С. 97. Ту же мысль находим и у Платона. Выслушав просьбу Сократа дать ему пример красоты, которая никогда и никому не покажется уродливой, софист Гипий называет, среди прочего, обычай, “достигнув старости и устроив своим родителям, когда они умрут, прекрасные похороны, быть прекрасно и пышно погребенным своими детьми”. *Платон.* Т. 1. М. 1990. С. 399.

[122] Древние Германцы, по Тациту, считали необходимым лишь слегка покрывать мертвых землей, откуда и произошла молитва по мертвым *Sit tibi terra levis* («Пусть земля тебе будет пухом»)». The New Science of Giambattista Vico. Op. cit. P. 185.

[123] “Когда рождался ребенок, отец приносил его на осмотр старейшинам рода: здорового ребенка возвращали отцу для вскармливания, в противном случае ребенка бросали в глубокий ров с водой. С рождения детей подвергали суровой закалке — в известном смысле полезной — например, их не пеленали. В семь лет мальчиков, забрав их из дому, помещали в закрытые школы, где их делили на группы под руководством того из них, кто проявил наибольшую смышленность и смелость. Их учили самому необходимому (чтению и письму), а в остальное время их обучали беспрекословному послушанию, выносливости и искусству побеждать” <...>. Их учили красть, и наказывали, если они попадались, но не за кражу, а за глупость”. *Russell, B.* “A History”. P. 102–103.

Не потому ли, едва предав отца земле, Кант тут же поменял имя, данное ему при рождении (Эмануэль), на Иммануил, вероятно, полагая, если учесть его классический багаж, что с отказом от имени, он мог отторгнуть «личность», «дом» и аффилиацию с «законным наследством»[124] и, возможно, будущую идею «фамильного герба», привязанного к способу захоронения[125]? Но и этому отторжению могли при желании быть найдены законные основания. Ведь формально Кант даже не мог назвать себя сыном в том значении, которое придавали ему античные авторы, у которых с понятием «сына» (filius) могло ассоциироваться понятие благородного. Ведь «сыном» (в отличие от «famuli») мог считаться лишь тот, qui potest nimine ciere patrem («который мог назвать имя своего отца»), т. е. аристократ. И если для античных авторов вопрос этот мог решаться однозначно — filius это человек, который «рожден в законном браке», Сократ, обделенный, как и Кант, родовитостью, мог продиктовать Канту подходящий сюжет:

« – Возьмем такой пример:/говорит Сократ Главкону – А.П./ – какой-нибудь подкинутый ребенок вырастает в богатстве, в большой и знатной семье, ему всячески угождают. Став взрослым, он узнает, что те, кого он считал своими родителями, ему чужие, а подлинных

---

[124] «Среди римских “имен” первоначально и справедливо подразумевались дома, которые разветвлялись на множество фамилий. А то, что и греки пользовались именем в этом смысле, поясняется в контексте отчеств или имен отцов, которые столь часто используются поэтами и особенно Гомером <...>. В римском праве *nomen* значит право. Аналогичным образом, в Греции *nomos* значит закон, а производным из nomos является nomisma — деньги, как было уже замечено Аристотелем <...>. Во французском языке loi переводится как “закон”, a aloi — как “деньги’”. The New Science of Gianbattista Vico. Op. cit. P. 140.

[125] «Могильные отметки (а речь идет об оставлении мертвых, не предавая их земле — *А. П.*) назывались греками phylax, или стражами, потому что эти простые люди верили, что эти палки будут охранять могилу. Cippus, латинское слово, означающее столб, стало означать склеп, и серро (ствол генеалогического дерева в итальянском языке). К phylax (страж) соответственно восходит греческое слово phyle (племя). И римляне устанавливали свою генеалогию, помещая статуи их предков рядами вдоль своих домов, называя эти ряды stemmata <...> (от temen — нитка — *А. П.*). Позднее юристы дали этим генеалогическим рядам название lineae, или линии, и до нашего времени термин stemmata сохранил значение фамильного герба. Весьма вероятно, что земли, на которых были оставлены эти мертвецы, были первыми семейными щитами, и напутствие спартанских матерей, дарящих щит сыновьям, идущим на войну aut cum hoc, aut in hoc, следует понимать “Возвратись с этим или на похоронных дрожках”. И даже до сего дня в Италии похоронные дрожки называются scudo (щит)». Там же. P. 185.

родителей ему не найти. Можешь ты предугадать, как будет он относиться к <...> своим мнимым родителям — сперва в то время, когда он не знал, что он подкидыш, а затем, когда уже это узнает? <...> Я предвижу, что, пока он не знает истины, он будет почитать мнимых родственников — мать, отца и всех остальных <...>. Когда же он узнает правду, то, думаю я, его почтение и внимательность к мнимым родственникам ослабеет"[126]. Конечно, отказ от имени, данного отцом, можно объяснить, как это делает большинство биографов Канта, желанием приблизиться к библейскому оригиналу («Иммануил», значит, «с ним Господь»). Но разве иные манипуляции с отцовским именем, отраженные в регистрационных книгах Коллегии Фридриха[127], не могли свидетельствовать против такого объяснения?

Когда Кант поставил под своим первым печатным трудом подпись Иммануил Кандт, он уже мог считать себя лицом, ничего общего не имевшим с человеком, который не «мог назвать имя своего отца». Тогда что же могло означать для него пожелание «счастливой смерти» и «вечного блаженства» Георгу Канту, оставленному без захоронения? А если в его сознании (или подсознании) могло произойти смещение, не мог ли он видеть в смерти того отца счастливого освобождения для себя? Ведь по Закону двенадцати скрижалей, негласно господствующему в пиетическом анклаве, в котором воспитывался Кант, «Отец семейства имеет власть над жизнью и смертью своих детей» (Patrifamilias ius vitae et necus in liberos esto), из чего следует, что «что бы ни попало во владение сына, он приобретает это для отца (Quiquid filius acquirut, patri acquirit)»[128]. И представляй

[126] *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 3. Часть 1. М. 1971. С. 350-351. Не следует забывать об опасности усвоить для себя профессию отца, которая могла следовать из Платоновской утопии. "По справедливости, нам говорят, каждый человек занят собственным трудом. Но в чем этот труд заключается? В государстве, которое, подобно древнему Египту или королевству инков, не меняется из поколения в поколение, трудом человека является занятие его отца. Но в государстве Платона у человека нет легального отца. Соответственно, занятие человека определяется либо по его собственному вкусу, либо на основании суждения государства о его способностях". *Russell, B.* «A History». P. 115.

[127] Отметив, что в старых списках Коллегии написание имени Канта колебалось от Kant к Kandt, Cant, Cante и Candt, Хассе объясняет эти колебания в счет опасения Канта, что его имя будет прочтено как Цант. Карл Форлендер делает поправку к объяснению Хассе, По его мысли, «Цант» могла быть кличкой, данной Канту его соучениками. *Vorländer, K.* Op. cit. С. 36.

[128] The New Science of Giambattista Vico. Op. cit. P. 80—81.

отец угрозу не только для имени[129], но и для всей дальнейшей жизни сына, не мог ли сын видеть в его смерти собственную смерть как сына своего отца, т. е. идентифицироваться с ним во искупление своего греха[130]?

Не это ли искупление мог иметь в виду Гегель, видя в Христе сына, протянувшего отцу, пославшему ему смерть, руку примирения? И хотя в этом контексте Кант не был упомянут Гегелем, ритуал пира с учениками, т. е. своего рода евхаристию, в которой тело и кровь (Христа) могли предлагаться в качестве блюда и угощения (хлеба и вина), сами став этим блюдом и угощением[131], не был забыт

[129] «Наивное истолкование или типичные фантазмы: вы отдали X ваше имя; следовательно, все, что принадлежит X в прямом и косвенном смысле, прямо или косвенно возвращается к вам в качестве вознаграждения за ваш нарциссизм. И так как вы не являетесь ни вашим званием, ни вашим именем, и так как X, так же как имя и звание, прекрасно обходится без вас и вашей жизни <...>, то ваш нарциссизм a priori лишается того, чем он располагает или надеется располагать. Предположим обратное: X не желает ни вашего имени, ни вашего звания; по той или иной причине X освобождается от вашего имени и выбирает себе другое, совершая некоего рода повторное отнятие первичного отнятия; тогда ваш дважды уязвленный нарциссизм окажется, как раз посредством этого двойного отнятия, вознагражденным в той же степени. Тот, кто носит, носил, будет носить ваше имя, представляется достаточно свободным, могущественным, творческим и независимым для того, чтобы существовать одному и полностью обходиться без вас и без вашего имени. Вашему имени, тайне вашего имени предоставляется возможность исчезнуть в вашем имени». *Derrida, J.* Essai sur le nom. Éditions Galilee. Перевод Н. А. Шматко. Цитируется по публикации изд. «Алетейя» (СПб). 1998. С. 28.

[130] «Искупление перед отцом было тем более полным, что жертвоприношение сопровождалось полным отказом от женщины, в виду которой сын восстал против отца. И в этой точке вступает в свои права непреклонный психологический закон амбивалентности. То самое деяние, с помощью которого сын предложил отцу самое высокое искупление, принесло ему в то же время исполнение его желания, направленного *против* отца. Он сам стал Богом рядом или, правильнее сказать, вместо отца. Религия сына заместила религию отца. В качестве символа этой подмены древняя трапеза тотема была возрождена в форме причастия; причащения братьями (во Христе — *А. П.*) к крови и плоти сына — уже не отца — и, соответственно, приобщения к его святости — идентификации себя с ним. Таким образом, мы можем говорить о многовековой общности между пищей тотема, жертвенными животными, антропологической человеческой жертвой и Христианской Евхаристией, а также опознать преступление, в которое человечество так глубоко погрязло и к которому все же сохранило чувство гордости». *Freud, S.* Totem und Tabu. Op. cit. P. 437.

[131] «Пир примирения <...> основан на прощении убийства. Ибо так же как убийство отца превращает его в дух, объясняя, что отец должен быть съеден, чтобы стать отцом и частью субстанции общества, убийство убийства, отрицание

поздним Кантом, который к концу жизни напишет в «Метафизике нравов», что «человек благодаря безупречной жизни и положившей ей конец смерти приобретает (негативно) доброе имя как *свое*, остающееся за ним, когда его уже нет как homo phaenomenon, и что оставшиеся в живых (свои или чужие) уполномочены защищать его перед судом»[132]. Но что могло водить пером Канта, если не желание еще плотнее натянуть маску, избежать расспросов на темы, запретные еще со времен молодости? Припомним, что, получив сообщение епископа Линдблома о его шведских корнях, он сделал поправку, в равной степени неправдоподобную, что он «родом из Шотландии»[133], и посоветовал, чтобы епископ приостановил исследовательскую работу[134].

6. «Мой поцелуй не потеряет свою симпатическую силу».

В 1800 г. к Канту поступил вопросник от одного из будущих биографов, Яхмана (Reinhold Bernhard Jachmann, 1767-1843). Из 56 вопросов, оставленных без ответа, под номером 33 значился такой: «Не имела ли счастье какая-либо особа внушить к себе исключительную любовь и внимание[135]»? Конечно, Канта, для которого следование однажды установленному порядку могло быть возведено в неукоснительный принцип, не предусматривающий для женщины видимого места, могла отпугнуть целенаправленность вопроса. Но что могло помешать ему принять с благосклонностью иные вопросы, не пугающие откровенным вторжением в интимную сферу? Судя по тому, что таких вопросов вообще не оказалось, интимная сфера философа могла охватывать более широкий диапазон, чем это принято

отрицания, которое распространяет свою власть над органической жизнью и гарантирует ей бессмертие, примирение не есть лишь примирение того, что принадлежит органической жизни и неорганической материи. Вернее, благодаря включению и реинкарнации "ушедшего духа", примирение есть примирение отца с ним самим в лице его сыновей и примирение сыновей с ними самими в лице их отца». См.: *Hamacher, W*. Op. cit. P. 66.

[132] *Кант И*. Т. 6. С. 325.

[133] Кант — Линдблому. *Кант И*. Т. 8. С. 571–572.

[134] «Усилия Вашего преподобия установить мою родословную и любезное сообщение о результатах Вашего расследования заслуживают самой искренней благодарности, хотя Ваши исследования по существу дела не могут принести пользы ни мне, ни другим». Там же. С. 571.

[135] *Vorländer, K*. Op. cit. S. 193.

считать. Но мог ли Кант совершенно заблокировать доступ к интимной сфере, которую, кажется, имел в виду Яхман?

В 1762 г. на имя 38-летнего Канта пришло письмо такого содержания. «Дорогой друг, — писала молодая дама, 23-летняя местная красавица, Мария Шарлота Якоби, — Вас не удивляет, что я решаюсь писать Вам, великому философу? Я надеялась увидеть Вас вчера в моем саду, но мы с подругой обыскали все аллеи и не нашли нашего друга под этим небосводом, мне пришлось заняться рукоделием — лентой для шпаги, предназначенной для Вас. Претендую на Ваше общество завтра в послеобеденное время. Я слышу, как Вы говорите: да, да конечно, приду; ну, хорошо, мы ждем Вас, мои часы также будут заведены. Простите за это напоминание. Вместе с подругой я посылаю Вам воздушный поцелуй, у Вас в Кнайпхофе воздух тот же, и мой поцелуй не потеряет свою симпатическую силу»[136]. Две детали объединяют этот эпизод с рассказом Канта о последних днях матери. Соискатель запретной любви, Мария Шарлота, никак не компрометируя свою «невинность и добродетель», посылает Канту поцелуй, своего рода «ointment», сознательно наделяя его «симпатической силой», т. е. давая Канту понять, что смертельному заражению микробом любви надлежит произойти через воздух. Но зачем для любовного свидания с Кантом ей могла понадобиться подруга?

В письме Марии Шарлоты к Канту Ботюль обращает внимание на сексуальный контекст некоторых отсылок типа «ленты для шпаги» или, скажем, таинственного напоминания о часах, которые «тоже» (как и часы Канта?) «будут заведены». Отсылка к заведенным часам уже обращала на себя внимание исследователей, причем, одни могли прочитать в ней строки из «Жизни и мнений Тристрама Шенди, джентльмена» (1760) Лоуренса Стерна (1713-1768), другие заметить перекличку со строками «Антропологии» (1789)[137], скорее всего, обращенными к Марии Шарлоте, которая слыла «начитанной женщиной»[138]. «Однако, у меня есть другая гипотеза, она касается чулок

[136] Цитируется по: *Botuel J-B.* S. 160-161.

[137] «Что же касается ученых женщин, то они пользуются книгами примерно так же, как своими часами: они носят их только для того, чтобы показать, что у них есть часы: хотя обычно эти часы у них не ходят или неверно показывают время». *Кант И.* Т. 7. С. 346.

[138] *Гулыга А.* Op. cit. С. 64. Иронически отнеся Марию Шарлоту к «начитанным женщинам», которые пользуются часами, показывающими неверное время, Кант мог иметь в виду то, что в начале прошлого века назвали бы «эмансипированная женщина». Дело в том, что, будучи замужем за Якоби (Johann Conrad

Канта, — заявляет Ботюль. — В конце восемнадцатого столетия, до того, как длинные штаны начали заменять штаны до колен или бриджи, все состоятельные мужчины носили чулки. Чтобы чулки не сползали и чтобы сползшие на колена традиционные подвязки для чулок не перетягивали артерию, Кант изобрел хитроумную систему, с помощью которой кровь могла свободно циркулировать без перебоев. Лента, охватывающая его чулки, проходила через два корпуса карманных часов, имеющих форму футляров, они были укреплены на каждом бедре и снабжены пружиной. Таким способом философ мог точно регулировать натяжение лент, так, чтобы они не давили на артерии"[139]. Так истолковав то значение, которое Кант придавал и своему здоровью, и своей одежде, Ботюль заключает: "Таким образом, в письме к госпоже Якоби, которой было известно об этой своеобразной привычке Канта, связанной с одеждой, выражение «хорошо завести часы» могло также означать «разодеться в пух и прах», а именно, в той части тела, которая обычно скрыта от посторонних взглядов. Сексуальное приглашение? Я полагаю, да»[140].

Но мог ли Кант принять это сексуальное предложение, если догадка о том, что оно действительно поступило, справедлива? Разве не могло у него быть причин опасаться эротического партнерства с женщиной? И не этим ли страхом можно объяснить тот факт, что он взял для себя за правило пресекать все попытки близости с женщиной, оставляя их на полпути? «Насколько мне известно, он дважды в жизни выразил серьезное намерение жениться, в первый раз подумав об этом при встрече с хорошо одетой, мягкой и красивой вдовой из нездешних мест, приехавшей навестить родственников. Он не отрицал, что она могла оказаться женщиной, с которой он мог бы прожить жизнь, делал подсчеты расходов и доходов, но день ото дня

Jacobi), Мария Шарлотта влюбилась в Гешена, молодого друга Гиппеля, Гамана, Канта и Якоби (Johann Julius Goschen) и в сентябре 1768 г. нарушила брачный контракт. Круг распался, вызвав взрыв сплетен и наговоров. Однако, страсти улеглись, когда год спустя Мария Шарлотта (ко всеобщему удивлению) вышла замуж за Гешена, и лишь один Кант продолжал держаться по отношению к ней враждебной позиции, отказавшись даже присутствовать на их свадьбе.

[139] Эти и другие подробности, приоткрывающие интимные стороны жизни Канта, можно прочитать у Васянского или узнать, воспользовавшись прекрасным переводом/пересказом Де Квинси. См.: *De Quincey*. A Selection of his Best Works / Edited by W. H. Bennet. London, 1889. V. II. P. 212.

[140] *Botuel J.-B.* С. 161. Мне же хотелось бы напомнить толкователям этой отсылки к часам, что здесь возможна и третья версия. Ньютону и его сторонникам приписывалось такое "мнение о действии Бога", согласно которому "Бог от времени до времени должен заводить свои часы". См. *Лейбниц*. Т. 1. С. 430.

затягивал с решением. Прекрасная вдова между тем поехала в гости к подруге в Оберленде и там вышла замуж за другого мужчину»[141], — рассказывал друг Канта Хайлсберг Вальду в передаче Форлендера. Но в какой мере правдоподобным мог быть этот незамысловатый сюжет? Не мог ли он оказаться очередной фантазией или, скажем, вывернутой наизнанку историей с подругой матери?

Конечно, вдове, в отличие от подруги, все же посчастливилось найти себе мужа, хотя и не раньше, чем она нанесла незапланированный визит к знакомым, оставив для Канта роль кандидата в вечные женихи. И хотя вторая матримониальная сага могла быть выстроена вокруг приключений Канта с «хорошенькой» молодой девушкой из Вестфалии, приехавшей в Кенигсберг с частным визитом в качестве компаньонки знатной дамы, сама сага могла быть не более, чем история осмотрительного, склонного к расчету и проволочкам мужчины, прототипа жениха подруги матери. «Увлеченный» невестой, Кант, повествует Хайлсберг, часто появлялся с ней в обществе, и проекты осуществить брачный контракт, кажется, уже витали в воздухе. Но что же? Пока Кант двигался к намеченной цели, вестфальская красавица продвигалась в направлении границы с Вестфалией. И чем более правдоподобно звучали эти истории, тем большее опасение они могли вызвать в его холостом окружении. «Я ни на минуту не мог быть уверен, что он не объявит о себе в роли жениха», — писал в марте 1770 г. Гиппель (Theodor Gottlieb von Hippel (1741-1796), кажется, следя за тем, унизится ли Кант до того, чтобы предпринять этот «нефилософский шаг»[142].

И тут представляется любопытной такая деталь. Откуда, если не из уст самого Канта, мог Хайлсберг узнать об этих двух матримониальных сюжетах? А если это так, что могло побудить такого осторожного рассказчика, как Кант, к тому, чтобы приоткрыть завесу над интимной и потенциально эротической стороной своей жизни? Не могло ли приглашение внутрь замурованного кокона быть не более, чем желание скрыть под маской брачных притязаний иные желания и иные привязанности? Ведь практически не зная иного, нежели мужское, окружения, и меняя фаворитов по мере поступления в университет молодых студентов[143], Кант мог видеть в фабрика-

[141] *Vorländer, K.* Op. cit. S. 192.

[142] *Kuehn, M.* Op. cit. P. 117.

[143] Боровский и Яхман стали помощниками Канта, соответственно, с 1755 г. и с 1784 г. В 1762 году лекции Канта стал посещать Гердер (Johann Gottfried Herder, 1744-1803), вскорости попавший в число подающих надежды студентов,

ции роли неудачного жениха попытку оградить себя от возможных слухов и сплетен. И не будь он движим осмотрительностью, он мог разделить участь Гамана и Гиппеля, едва ли не самых близких ему друзей, в разное время оказавшихся замешенными в скандалы сексуального толка. В частности, Гиппель, с которым Канта связывала интимная дружба, длившаяся до самой смерти последнего[144], как оказалось, мог вести двойную жизнь, с одной стороны, занимая с 1780 г. пост главного бургомистра Кенигсберга (с 1786 г. — позицию тайного советника), а с другой — скрывая под анонимными публикациями провокационные мысли и стиль жизни либертина. И успей Гиппель привести в порядок свои дела до смерти, чего не случилось, его имя, скорее всего, попало бы в список наиболее добропорядочных и богобоязненных граждан своего отечества[145]. И хотя Кант, заподозренный как в интимных контактах с Гиппелем[146], так и в интеллектуальном влиянии на него[147], мог оказаться вовлеченным в

а в 1770 г. Кант особо отметил Крауса (Christian Jacob Kraus, 1753-1807), «второго Кеплера», удостоив его, как, впрочем, и Гердера, материальной помощи. Список может быть продолжен за счет включения имен молодого доктора Герца (Markus Herz), которому не склонный к переписке Кант послал рекордное число писем (19); Рейнхольда (Karl Leonhard Reinhold, 1758-1823), будущего популяризатора кантианства в Йене, и т.д. «Вторым» неукоснительным правилом Кантовских трапез «было поддерживать необходимый баланс молодых людей из числа университетских студентов, с тем чтобы ввести в разговор элементы веселости и юношеской игривости». См.: *De Quincey. Op. cit.* P. 201.

144 Кант был едва ли не ежедневным гостем в его доме, а затем, купив, по совету Гиппеля, дом по соседству, наслаждался обществом Гиппеля на своих званных обедах. Гиппель познакомил Канта с Шеффнером, Гаманом, Якоби и др., ставшими частью круга Канта, и был готов услужить Канту в его просьбах о протекциях молодым друзьям, включая Гамана.

145 Выяснилось, что богобоязненный Гиппель мог бы завоевать сомнительную славу, пожелай он разгласить свое имя. Всплыли на поверхность также некоторые интимные подробности, включая запретные сексуальные наклонности, оргии с вовлечением в них даже слуг и т. д.

146 В архивах Гиппеля было найдено письмо, направленное Канту во время болезни. «А так как ты знаешь, как я тебя обожаю, мне не нужно рассказывать тебе, как я скучаю без твоего ученого общества, которое — как ты сам знаешь, дало мне больше, чем что бы то ни было Кенигсберг мог дать мне <...>. Во время болезни я читал сам себе «Религию в пределах только разума». Цитируется по: *Kuehn M.* Op. cit. P. 388.

147 Канта подозревали в том, что он вдохновил Гиппеля на создание анонимного сочинения *Lebenslaufe*: «некий Г. Флемминг из Геттингена обещал доказать, на основании сходства с опубликованными трудами Канта, что анонимным автором *Lebenslaufe* и двух других был Кант». Ibid. P. 389.

скандал, разразившийся по случаю разоблачения Гиппеля, он все же избежал ответственности, доказав свою непричастность, хотя его методы защиты не вызвали одобрения у некоторых друзей[148].

Но если спасению от скандала Гиппеля Кант мог быть обязан себе лично, его формальная непричастность к скандальной истории Гамана могла быть исключительно делом рук биографов, до сего дня даже не сумевших договориться о дате знакомства Канта с Гаманом. И хотя их встреча могла произойти уже в 1748 г. (у Канта учился ближайший друг Гамана, Линднер), биографы предпочитают считать датой их знакомства время вовлеченности Канта в скандальную историю Гамана с участием Йоганна Беренса. В равной мере биографы проявляют завидное упорство, избегая упоминаний имени Канта в контексте имени Гамана[149], несмотря на покровительство, оказанное Кантом эксцентричному другу[150]. В частности, до сего дня со всей осторожностью обходятся подробности «катастрофы», как раз и поставившей эти два имени рядом и в один ряд с именами Сократа и Алкивиада. И если тайна Гамана, а вслед за ним и возможная тайна Канта, оказались на сегодняшний день практически не востребованными, немалую роль в этом могла сыграть непопуляр-

---

[148] «Шеффнер полагал, что в своих декларациях по поводу причастности к делу Гиппеля Кант проявил “мало щедрости”. Зачем ему надо было говорить, что Гиппель пользовался записями его лекций? Разве не мог он попросту сказать, что Гиппель был его другом? Бок также считал, что Кант повернул дело так, будто Гиппель украл у него идеи». Ibid. P. 391.

[149] В одной из немногих работ, в которой эти два имени поставлены рядом (См. Dr. *Weber, F. W.* Hamann und Kant. Munchen, 1904, S. 15), имеется указание, что их «личная встреча» произошла летом 1759 г., т. е. в контексте посредничества Канта между Гаманом и Беренсом, о котором позже, хотя в переписке Гамана с Линднером есть упоминание о более раннем знакомстве. Говоря об общем знакомом, некоем Волсоне, Гаман пишет Гердеру: «Волсон, кажется, живет весело. Однажды я был с ним у Шульца в саду, где был также магистр Кант <...>, господин Фрайтаг и профессор Кипке» (См.: *Hamann.* Briefwechsel, 1, S. 226, 1765). Возможно, имея в виду эту переписку, биограф Кюн мог утверждать, что Гаман принадлежал к кругу Канта, по меньшей мере, с 1748 г. (См.: *Kuehn, M.* Op. cit. P. 118). Арсений Гулыга мог выбрать позицию посредине, отнеся знакомство Канта с Гаманом к 1756 г., что вряд ли возможно, если учесть, что с 1752 по 1756 гг. Гаман служил домашним учителем, после чего поступил на службу в семью коммерсантов Беренсов.

[150] Начав искать работу по окончании русской оккупации (1763), Гаман воспользовался протекцией Канта, а в мае 1787 г., снова по ходатайству Канта, вовлекшего в хлопоты и Якоби, закрепил за собой место налогового чиновника при дворе Фридриха II.

ность Гамана, возрожденного лишь стараниями Гегеля, которому, вероятно, и надлежало определить направление и характер биографической линии Гаман-Кант[151].

7. «За совместное испытание их сердец».

Ключевым моментом, ведущим к указанной «катастрофе», могла быть поездка Гамана в Лондон (апрель 1757 г.) в качестве эмиссара Беренсов, возложивших на него проведение переговоров с английским и русским правительствами на предмет торговли по Балтийскому морю. Не исполнив задания, Гаман возвращается в Ригу и объявляет себя религиозным фанатиком, после чего благополучно живет в доме Беренсов, оказывая мелкие услуги младшему брату, Иоганну. В ночь на 15 декабря, проведенную без сна, он принимает решение вступить в брак с сестрой Беренсов Катариной и, получив отказ, рвет контакты с Беренсами, бежит из Риги в Кенигсберг, где уединяется в доме отца с новой мыслью заняться самообразованием и добавить к беглому знанию европейских языков (французского, итальянского, английского) еще греческий, арабский и древнееврейский. Таков вкратце сюжет, отраженный впоследствии в «Достопримечательных мыслях Сократа» (1759) — в эссе, принесшем Гаману мимолетную славу[152] и не менее скорое забвение, из которого он был выведен стараниями Гегеля, кажется, замыслившего представить Гамана едва ли не самым уникальным религиозным философом и мистиком своего времени[153].

---

[151] Истории надлежало распорядиться так, что матримониальные сюжеты, скорее всего, придуманные Кантом для сокрытия тайного интереса к мужскому обществу, оказались преданы забвению, в то время как сюжеты, тщательно оберегаемые от постороннего глаза, неожиданно оказались в фокусе у потомков.

[152] "Его "Достопримечательные мысли Сократа" возбудили внимание общества, но более всего пришлись по душе тем, кто не хотел смириться со слепящим рационализмом того времени. В нем видели основательно мыслящего человека, хорошо знакомого с "явным миром" и литературой, но знавшего еще что-то сокрытое, непостижимое, о чем он и возвещал на свой, совсем особый лад. Литераторы и тогдашние властители умов, разумеется, почитали его за мечтателя, но мятущуюся молодежь влекло к нему". *Гете И.В.* Т. 3. С. 432.

[153] Влияние Гамана на интеллектуальную мысль Европы не ограничилось 18 веком. Его эссе Aesthetica in Nuce (1762), в англоязычной версии - "Эстетика в ореховой скорлупе", а в русской – "Карманная эстетика" - стало манифестом романтического движения "Буря и натиск", а Киркегор, Штирнер и Ницше, кажется, считали себя учениками Гамана.

Конечно, замысел Гегеля, кажется, сильно завысившего роль Гамана в истории, мог наложить на него некоторые обязательства, в частности, принудив его обойти молчанием то, что традиционно обходилось молчанием, а именно, ту деталь Гамановской биографии, которая могла бы послужить указанием на эротическую свободу и страх человека, открывшего в себе гомосексуальную ориентацию. «Сегодня, с Богом, начал я перечитывать во второй раз Священное писание. Поскольку мои обстоятельства вынуждают меня к величайшему одиночеству, пребывая в каковом сижу и бодрствую, как воробей на коньке крыши, противоядие от горечи печальных размышлений над прошлыми моими безумствами, над злоупотреблениями благодеяниями и жизненными обстоятельствами, которыми провидение столь милостиво хотело отличить меня, нахожу в обществе моих книг...»[154], — цитирует Гегель Гамановскую запись в Лондонском дневнике (Londoner Schriften) от 19 марта 1758 г., присоединяя к упоминанию «прошлых мои безумств» и «злоупотреблений» последующие указания на «упрямое безрассудство», «настроения раскаяния», «покаяния», «опустошения», «сокрушенности» и т. д. Но какие события могли вызвать у мемуариста эти настроения? Что могло стоять за «прошлыми безумствами и злоупотреблениями»? И не они ли могли толкнуть Гамана в сторону надежного укрытия — «общества моих книг», не последней среди которых было Священное писание?

Широко цитируя Гамановские записи, Гегель не скупится на подробности, способные вызвать к Лондонской истории сенсационный интерес. При этом молчанием обходится всего лишь один маленький штришок, а именно, существо Гамановского «преступления», спровоцировавшего столь тяжкие страдания и крушение духа. В частности, приведя печальный инцидент — встречу Гамана с «одним англичанином», который «обманом лишил его денег», — Гегель приводит в качестве объяснения жалобу Гамана на отсутствие «знакомых и друзей", которые бы соответствовали его "сословию и расположению души", хотя эта жалоба была высказана по поводу другого, хотя и аналогичного, приключения, Гегелем не упомянутого, вероятно, из тех соображений, что единичную историю всегда можно списать в счет случайности, что он, кажется, и сделал.

А между тем, если читать дневник Гамана без Гегелевских купюр, история выглядит примерно так. По дороге из Бремена в Амстердам Гаман сводит знакомство с молодым человеком из Гамбурга по

[154] *Гегель, Г. В. Ф.* О сочинениях Гамана, 1828. См. Работы разных лет в двух томах. Т. 1. М. 1972. С. 583.

фамилии Райх, с которым, по прибытии в Амстердам, останавливается в трактире, где их ожидает первое приключение. Там "мы встретили мальчишку-земляка, который хорошо знал нашу фирму /по-видимому, торговый дом Беренсов – А.П./ и был нашим клиентом. Звали его Кляйн. Это был пронырливый, вкрадчивый злодей, который заманивал своих соотечественников, чтобы их предать и обмануть. Он был наш представитель в этом стервозном доме, где мы легко могли бы попасть в беду, ибо он действовал заодно /буквально: спал под одним одеялом ("unter einer Decke lag") – А.П./ с хозяином. Он делал заказы, не платя по счетам. Платил за него я, и через несколько дней сбежал с деньгами, наделав кучу подлых долгов"[155].

Но и знакомство Гамана с молодым англичанином, удостоенное упоминания Гегелем, знаменательно именно теми подробностями, которые Гегель счел возможным опустить. Их встреча состоялась в лучшей гостинице Роттердама ("Schweinskopf" или "Swienshoeft"), надо полагать, снятой Гаманом благодаря щедрой аккредитации Беренсов. Что касается "молодого англичанина", он оказался в той же гостинице "в поисках компаньона" (Gesellschaft suchte) для поездки в Лондон, сообщает Гаман. Но в какой мере могла лучшая гостиница Амстердама быть подходящим местом для поиска компаньона? Ведь будь у англичанина достаточно средств для оплаты дорогого номера, что могло помешать ему купить билет до Лондона? Скорее, "лучшая гостиница" могла быть использована англичанином как место, где легче всего можно найти богатого покровителя, каковым он мог считать Гамана. И будь это так, что могло побудить Гамана, прибывшего туда с официальной миссией от купеческого дома, принять предложение незнакомца[156]?

"Это меня прекрасно устраивало, — продолжает свои записи Гаман, — и я уже рисовал в воображении лестные картины моего с ним знакомства, которое плохо кончилось. Мы наняли яхту, которая шла в замок Helvoetschluis, откуда в тот же день 16 апреля шла лодка (Paquetboat) <...>. В Лондон мы прибыли поздно вечером 18 апреля 1757 г. И там я провел бессонную ночь в гостинице с моим Бременским знакомым, ибо это место, кажется, было прибежищем

[155] *Hamann, J. G.* Londoner Schriften. Verlag C.H. Beck München, 1993. S. 335.

[156] Мимоходом Гаман упоминает о своей встрече с англичанином по пути из Амстердама в Лейден. Но судя по тому, что текст записей построен на недомолвках и умолчаниях, англичанин мог оказаться в гостинице либо случайно (т.е. в поисках попутчика), либо по предварительной договоренности с Гаманом.

убийц, наполненным идеальным сбродом"[157]. Не углубляясь в анализ дневниковых записей Гамана, кстати, уже предпринятый исследователем Сальмонным[158], я позволю себе процитировать пассаж из дневника, касающийся игры в соблазнение, впоследствии положенной, как представляется мне, в основу его "конфликта" с Кантом. "Слепой, каким я был, я хотел повести за собой другого, обратить разум в греховность, возможно, научить его грешить изящно. Напрасно я пресыщался едой и питьем, блудил и рыскал. Напрасно я повторял на все лады дебоширство и размышления, чтение и плутовство, труд и безделие; напрасно и в том, и в другом я достигал чрезмерности. За три четверти года я менял квартиру почти ежемесячно, нигде не найдя покоя, всюду встречая лживых, низких, жадных людей. Последней каплей послужил (момент — *А. П.*), когда я сорвал маску с моего друга /имеется в виду учитель игры на флейте, с которым Гаман интимно сошелся в Берлине – А.П./, который уже многократно давал мне повод для подозрений, мною подавляемых. Я узнал, что он постыдным образом был на содержании у богатого англичанина. Известный под именем Senel, он выдавал себя за немецкого барона von Pournoaille, и у него была в Лондоне сестра, вероятно, содержавшаяся подобным образом русским посланником и родившая сына под именем Frau von Perl"[159].

Но кем мог в этой истории оказаться сам Гаман, жертвой искушения, как, кажется, считал Гегель[160], указав на высокомерие младшего Беренса, «который разговаривал с Гаманом «как Савл среди пророков»[161], или все же искусителем? И как мог в эту историю оказаться замешанным Кант?

---

[157] *Hamann, J. G.* Londoner Schriften. Verlag C.H. Beck München, 1993. S. 337.

[158] *Salmony, H. A.* Johann Georg Hamanns metakritische Philosophie. Basel, 1958. Проследив гомосексуальные мотивы не только в мемуарном тексте, но и в философских эссе Гамана (см. главу 4), Сальмонный оказался персоной non grata в академических кругах.

[159] *Hamann. J. G.* Londoner Schriften. Verlag C.H. Beck München, 1993. S. 339.

[160] "В Кенигсберге Гаман приобрел дружбу одного из братьев Беренс из Риги; "тот, кто знает сердца людей, испытывает их и владычествует над ними, возымел мудрое намерение ввести обоих нас, одного через другого, во искушение". И на самом деле, осложнения, в которые Гаман попал с этим другом и его семьей, — самое потрясающее в его судьбе". *Гегель Г.В.Ф.* О сочинениях Гамана. С. 587–588.

[161] Возможно, Гегель реагировал на заметки Гете о стремлении Гамана подчеркнуть свое "умственное превосходство" перед друзьями ("он всегда почитал себя несколько прозорливее и умнее своих корреспондентов, с которыми общался скорее иронически, чем сердечно". *Гете И.В.* Собр. Соч.: Т. 3. С. 434-435.

«Гаман после матримониального проекта и возникших в это время скандалов, видимо, дал возможность г-ну Беренсу ознакомиться с его жизнеописанием, достаточно охарактеризованным в приведенных извлечениях; само собою ясно, с какой целью, но ясен и результат; Беренс отвечает, что он читал это жизнеописание с чувством омерзения»[162], — писал Гегель, кажется, впервые намекнув на гомосексуальные дебоши Гамана, о которых ни словом не обмолвился в «приведенных извлечениях»[163]. Но какое отношение могли иметь все эти обстоятельства к Канту? Зачем биографам Канта могло бы понадобиться знание о поездке Гамана в Лондон, равно как и об эпопее с семьей Беренсов?

«Раз и навсегда, господин магистр, я хотел бы избавить Вас от надежды, что Вы можете обсуждать такие вещи со мной, о которых я могу судить лучше Вас, знаю о них больше и строю свои суждения на основании фактов, ибо я знаю моих авторов не из журналов, а из трудоемких дневных размышлений; и я читаю не выдержки, но те самые акты, в которых дебатируются интересы короля и земельных наделов»[164], — отчитывал Гаман Канта, «элегантного магистра», в письме от 27 июля 1759 г., намекнув на тщету каких-то надежд. Но какие «надежды» мог иметь он в виду, в том же письме, отклонив предложенную Кантом встречу? Какие действия Канта могли дать повод для выражения такого высокомерия?

«В начале недели, — пишет Гаман брату 12 июля 1759 г., т. е. сразу же после бегства из Риги, — я находился в компании господина Б. (Беренса — *А. П.*) и магистра Канта в загородной таверне на ветряной мельнице, где мы обедали ... Скажу тебе конфиденциально, наше общение утратило прежнюю интимность, и мы заставляем себя сильно притворяться, чтобы это не было очевидно»[165]. Но если под «прежней интимностью» могла пониматься интимность с Беренсом, какую роль мог автор письма мыслить для Канта, согласившегося на посредничество между интимно близкими друзьями? И в какой мере мог Кант быть посвещен в подробности отношений Беренса с Гаманом, если им надо было притворяться, чтобы скрывать их от

[162] *Гегель Г.В.Ф.* О сочинениях Гамана. С. 592.

[163] Из переписки Гамана с Линднером, ему известной, Гегель мог знать, что молодой Беренс, уязвленный разрывом отношений с Гаманом, последовал за ним в Кенигсберг, моля о встрече и грозя физическим наказанием (ранением?, убийством?) в случае отказа. См. *Hamann J. G.* Briefwechsel, I, 372.

[164] Ibid. P. 279.

[165] См.: *Kuehn, M.* Op. cit. P. 119.

него? А будь у Беренса и Гамана реальные секреты от Канта, могли ли они касаться их обоих или только Гамана?

Конечно, Кант мог оказаться посредником поневоле, скажем, вняв настойчивым уговорам Беренса помирить его с Гаманом. Но как в этот сюжет могла вписываться инициатива самого Канта, сначала предложившего Гаману перевод статей для французской энциклопедии, после чего нанесшего визит Гаману в отсутствие Беренса с предложением более устойчивого сотрудничества в виде соавторства в сочинении учебника физики для детей? Судя по тому, как Гаман воспринял это предложение, он мог почувствовать амбивалентный смысл визита Канта, возможно, пожелавшего (с разной степенью успеха) скрыть за ролью посредника и просветителя свои запретные сексуальные фантазии. Не потому ли достоверность посещения Гамана Кантом, о котором писал Форлендер, могла ретроспективно быть оспорена, оказавшись едва ли не красным лоскутом мулеты для поколений биографов Канта, включая Манфреда Кюна[166], опровергавших как свидетельство Форлендера, так и свидетельства поверивших ему биографов, в частности, Ханса Граубнера[167]? И не потому ли вопрос о характере отношений Гамана с Кантом был и остается табу в литературе о Канте и Гамане?

Конечно, детектор лжи, искусственно воздвигаемый для проверки достоверности такого простого события, как частный визит одного лица к другому, вряд ли мог понадобиться пристрастным адвокатам Канта (и Гамана), не усмотри они в этом возможном визите и в этой ссоре ключ к разгадке чего-то компрометирующего обоих философов. Обратим внимание, как осторожно обходит этот вопрос Гегель. «Наиболее характерно выразил Гаман свою позицию в этой ссоре, говоря, что Кант, поскольку его втянули в нее, подвергся опасности «слишком близко подойти к человеку, которому болезнь его страсти придает такую силу мысли и чувства, которой нет у здорового человека». Вот черта, которая охватывает все своеобразие Гамана»[168], — пишет Гегель, кажется, предпочтя списать эротический импульс Гамана сначала в счет болезни, а затем и в счет интеллектуальной

---

[166] Ibid. P. 455.

[167] *Graubner, H.* Physikotheologie und Kinderphysik, Kants und Hamanns gemeinsamer Plan einer Physik für Kinder in der physikotheologischen Tradition des 18. Jahrhunderts // Johann Georg Hamann und die Krise der Aufklarung: Akta des Fünften Internationalen Hamann-Kolloqiums in Münster i. W. Frankfurt und Bern: Peter Lang, 1990. S. 117–145.

[168] *Гегель Г.В.Ф.* О сочинениях Гамана. С. 595.

игры — прием, возможно, и позволивший ему десексуализировать отношения Гамана и Канта. «В соответствии с этой присвоенной им себе позицией он вызывает Канта на то, чтобы последний с той же решительностью отверг его и противился его предрассудкам, как и он (Гаман) нападает на него и его предрассудки, в противном случае любовь Канта к истине и добродетели стала бы выглядеть в его глазах столь же презренной, как и любовные шашни. Иногда он весь спор выдает за совместное испытание их сердец, включая и свое собственное»[169].

Но какую поправку в наше понимание Канта (или Гамана) могло внести достоверное знание их сексуальных предпочтений? Слышу я вопрос читателя, в ответ на который предлагаю несколько встречных вопросов. Разве изучение мотивационной структуры не помогает нам в раскрытии смысла деятельности человека? Кто может с уверенностью утверждать, что наше понимание «Критики практического разума» не изменится от того, считаем ли мы этику Канта продуктом аскетического воздержания или следствием запретных фантазий либертина? А убедись мы в справедливости последних, разве не могла бы у нас возникнуть потребность пересмотреть не только биографический архив Канта, но и привычную для традиционных биографов методологию? И еще вопрос. В какой мере эзотерическая манера письма Гамана, изобилующая отсылками, аллюзиями, намеками, скрытыми цитатами и т. д., устрашившая даже Гете, который связывал с именем Гамана, которому, кстати, симпатизировал, отказ от того, что обычно подразумевается под смыслом[170], могла проникнуть в скрытые пласты Кантовских сочинений?

Скажем, если в "Наблюдениях над чувством прекрасного и воз-

[169] Там же. С. 598. Ср. эту интеллектуальную игру с игрой в соблазнение, описанной в дневнике Гамана (сноска 159).

[170] "Поскольку нам нельзя сойти с ним в его глубины, нельзя вместе с ним воспарить в вышине, овладеть образами, которые ему являются, или сыскать в бесконечно обширной литературе смысл какого-то одного места, на которое он достаточно туманно намекает, то вокруг нас, чем больше мы будем его изучать, лишь сгустится сумрак; и с годами этот сумрак сделается еще непрогляднее, ибо Гаман преимущественно толкует о частных случаях в тогдашней жизни и литературе. В моем собрании имеется несколько отпечатанных листков его работы, где он на полях собственноручно цитирует пресловутые места. Стоит только заглянуть в эти листы, и вокруг нас опять разольется свет двойной и двусмысленный. Он покажется нам очень приятным — нужно только раз и навсегда поставить крест на том, что принято именовать пониманием". *Гете И. В.* Т. 3. С. 434.

вышенного" (1763), Кант мог упомянуть о попавшем в нужду чужестранце, заброшенном на Британскую землю, надо полагать, имея в виду Гамана, какие идеи Гамана могли попасть в Кантовский текст, избежав надлежащей отсылки?

Конечно, прими Беренсы брачное предложение, поступившее от Гамана, т.е. завершись полтора года оргий в Лондоне традиционной свадьбой, Гаман вошел бы в историю как респектабельный буржуа. И если эта мысль верна относительно суда потомков, можно ли сомневаться, что ею в первую очередь воспользовался сам Гаман, вряд ли поддавшийся романтическому порыву при выборе матримониального решения. К тому же брак с Катариной Беренс открывал возвратившемуся в лоно религии либертину широкие перспективы карьеры, связываемые, как видно из его письма к отцу от 9 января 1759 г.[171], с продолжением службы у Карла Беренса. И с какой бы стороны ни посмотреть на этот фиктивный (?) брак, с позиции ли запретных сексуальных предпочтений[172] или же с точки зрения личных амбиций Гамана, сам факт его реализации мог бы закрыть для биографов Канта существенный пласт его жизни.

Непосредственно после встречи с «магистром Кантом» и «господином Б», Гаман направляет в адрес Канта загадочное письмо: «Многоуважаемый магистр: я не виню вас в том, что вы стали моим соперником и неделями наслаждались обществом вашего нового друга, в то время как мне он уделил лишь несколько разрозненных часов как фантому или умному осведомителю <...>. Однако я вам этого не прощу, так как ваш друг унизил меня, введя вас в мое одиночество <...>. Если вы Сократ, а ваш друг хочет быть Алкивиадом, вам нужен гений для собственного образования <...>. Позвольте мне называться вашим гением хотя бы в контексте этого письма»[173]. Но каким должно было быть знакомство Канта с Беренсом («новым другом»), чтобы Гаман мог почувствовать себя в положении униженного соперника? И чьего соперника, Канта, Беренса или их обоих?

Параллельно с письмом к Канту, Гаман комментирует эту ситуа-

---

[171] *Hamann J. G.* Briefwechsel. Wiesbaden/Frankfurt, 1955–1975. I. S. 288.

[172] Последнее соображение, возможно, проливает некоторый свет на мотивы брачных неудач Канта. И хотя Гамана, на шесть лет опоздавшего с рождением, могло качать от сексуальной свободы к религиозному фанатизму, на котором, кстати, зациклились некоторые биографы, не следует ли в позднем аскетизме Канта, сменившем светский образ жизни, искать следов аналогичного перерождения, записанного со слов Канта его биографом Васянским?

[173] *Hamann, J. G.* Briefwechsel, I. S. 373.

цию в письме к своему закадычному другу, Линднеру, ученику Канта, с которым Кант поддерживал дружеские отношения: «Я пообещал, что через два дня посещу коллоквиум его (Беренса — *А. П.*) нового друга. Вместо того, чтобы придти самому, моя Муза отозвала гнома («kobold»)[174] Сократа с луны и послала ему гранату, начиненную чистыми маленькими фантазиями. А так как я люблю и ценю его маленького магистра как твоего друга, я напугал его, чтобы предотвратить дальнейшие разговоры. Ты говоришь вполне справедливо: лицом к лицу, ибо присутствие третьего лица, вероятно, не нужно. И это я дал, как мог, понять маленькому Сократу и большому Алкивиаду. Мое искусство Сирены пропало даром. Мой Улисс не услышал; уши у него заложены ваксой, и он привязан к мачте, так что я послушаюсь твоего доброго совета и не скажу больше ничего»[175].

Надо полагать, дав обет молчания. Гаман мог действительно уединиться с тем, чтобы через год заявить о себе как об авторе эссе под названием «Достопримечательные мысли Сократа, компиляция для скучающей публики любителя скуки. С двойным посвящением Никому и Двоим» (1759)[176]. Но что могло побудить его связать с именем Сократа имя Канта, Платона, кажется, в оригинале не читавшего[177]? Памятуя, что тексты Платона недоступны Канту, и в качестве ком-

---

[174] В немецком фольклоре слово “Kobold” означает либо *гном*, живущий под землей, либо злой домашний дух. Для иллюстрации первого значения в Вебстере приводятся строки из Киплинга: “like kobolds from some magic mine” (“как гномы из магической шахты”). См.: Webster Third International Dictionary. Springfield, Massachusetts, 1981. P. 1253. В отсылке к “гному” могло прочитываться указание на физическое уродство Сократа (и Канта): “курносый с большим животом; он был безобразнее всех силенов в сатирических драмах. Он всегда носил старую, потрепанную одежду и ходил всюду босиком. Всех поражало его равнодушие к жаре и холоду, голоду и жажде”. *Russell, B.*”A History”. P. 86.

[175] *Hamann, J. G.* Briefwechsel. I. S. 398, 399.

[176] *Hamann, J. G.* Sämtliche Werke. 2 Bd. Thomas-Morus-Presse. Wien, 1950. S. 57.

[177] Когда Канта сравнивают с Сократом, что случается достаточно часто, их сходство, кажется, рассматривается как явление вневременное и самостоятельное. Им обоим приписывается независимость духа и полное отсутствие корысти и себялюбия. «Свое внимание они, главным образом, направляли <...> на реализацию собственных идеалов. Их не интересовали внешние последствия. Главной была личная миссия; внешнее положение и влияние было для них не важным. Это справедливо даже в отношении авторства: Сократ никогда не писал, а Канту было почти 60 лет, когда он приобрел влияние как автор <...>. Сходство этих двух людей распространяется на стиль и направление их мысли, а также на их характеры. Это относится ко всему, что они утверждают и что отрицают. Обоим свой-

пенсации за это незнание, Гаман мог выбрать в качестве одного из эпиграфов, как следует из его письма к Линднеру, текст Персиуса. Но кого, кроме Канта, мог он иметь в виду под адресатами «Никто» и «Двое»?

Хотя в личной переписке (с Кантом и Линднером) Гаман ссылается на Канта как на «Сократа» или «маленького Сократа», а Беренса именует другом Сократа, который «хочет быть Алкивиадом», или просто «Алкивиадом», некоторые биографы, вероятно, с легкой руки Гегеля[178], о котором ниже, предпочитают видеть в Сократе, персонаже «Достопримечательных мыслей Сократа», самого Гамана, хотя и допускают, что посвящение «Двоим» могло быть адресовано Канту и Беренсу. Но если правы биографы, усмотревшие в посвящении «Никому» просто отсутствие адресата, как объяснить его написание с заглавной буквы? Не мог ли под именем «Никто» подразумеваться персонаж, «ничего не знающий и ничего не умеющий», каким самого Гамана именовал Беренс[179], отказав ему в браке с сестрой? Мстительная ирония Гамана могла найти выражение через аллюзию к сирене, под которой в письме к Линдеру Гаман подразумевал себя, как бы играя с мыслью о соблазнении Сократа, добровольно идущего на смерть по зову сирены. В любом случае, именно Сократу, т. е. Канту, мог быть предоставлен выбор между Алкивиадом (Беренсом), и гением (Гаманом).

Но и перед реальным Сократом, персонажем Платона, могла быть поставлена подобная задача. Разве в «Пире» ему не надлежало сделать выбор между двумя любовниками, Алкивиадом («старым

ственна особая негативная характеристика мысли, отворачивающаяся от пампезной эрудиции и, в особенности, от высокомерного умозрения. Оба имели тенденцию говорить с иронией о тех, кто хвастливо выпячивает свою мудрость». *Paulsen F.* Op. cit. S. 55–56.

[178] "Можно заметить, как <...> Гаман смешивает Сократа и себя самого; завершающие черты этой зарисовки подходят именно к нему гораздо более, чем к Сократу". *Гегель Г.В.Ф.* О сочинениях Гамана. С. 601.

[179] Комментируя эпизод "Достопримечательных мыслей Сократа", в котором Гаман указывает на признание Сократом собственного невежества, Гвен Гриффит-Диксон относит эту оценку в счет стиля самоунижения Гамана (Сократа), оставив адресата "Никто" не опознанным. Но разве не более продуктивным могло быть допущение, что, указав на готовность Сократа приписать себе "невежество", адресат "Никто" (Гаман) мог иронизировать над Кантом (Сократом). Ведь именно Кант почитал себя образованным человеком, хотя, как ему напомнил об этом сам "Никто" (см. Griffith-*Dickson, Op. cit.* сноска 174), предпочитал тяжелой работе над оригинальными авторами чтение популярных журналов, выдержек из книг, брошюр или гидов для путешествий.

другом») и Агафоном («новым другом»)[180]? Обратим внимание на детали. Сократ предлагает участникам Симпосиона сочинить энкомиум богу Любви. Нежный, грациозный и юный красавец Агафон, новый любовник Сократа, откликается на предложение учителя. В своей речи Агафон прославляет молодую силу и красоту, т. е. то, чем, вероятно, обладает сам. Старый Сократ строит свою ответную речь, лавируя между похвалой красноречию оратора, чье самолюбие он подрядился щадить, и осторожной поправкой к речи. И хотя «Любовь», в его интерпретации, оказалась лишенной всего, что мог видеть в ней Агафон (нежности, грациозности, молодой силы и красоты), сам ученик, зачарованный властной манерой учителя, кажется, не почувствовал себя уязвленным. И если поиск истины Сократом, не отделимый от эротики и соблазнения, мог напомнить Гаману образец стратегии Канта, не мог ли Гаман пожелать разрушить эту схему, сам уподобившись Алкивиаду?

«Истина не позволит слишком близко приблизиться к себе разбойникам с большой дороги. Она носит один покров поверх другого, делая едва ли возможным, чтобы они отыскали ее тело. Было бы страшно, если бы они добрались до нее и увидели истину, устрашающего призрака, перед собой»[181], — пишет Гаман Линднеру, надо полагать, под разбойниками с большой дороги (насильниками над «истиной», обсессивной идеей Канта[182]) имея в виду себя как в прямом, как и переносном смысле. Не иначе как продолжая преследовать Кантовскую приверженность к «истине» в контексте «Достопримечательных мыслей Сократа», Гаман делает двойную аллюзию к «Охраннику монетного двора», вероятно, подразумевая Ньютона, идола Канта (действительно исполнявшего службу при монетном дворе, следя за содержанием сплава в монетах), и самого Канта, почитав-

---

[180] Конечно, если верить Платону, Сократ умел подавлять плотские страсти. «В любви, даже при сильнейших соблазнах, он оставался "платоническим". Он был орфическим совершенством: в дуализме небесной души и земного тела он достиг полного господства души над телом". См.: *Russel, B.* A History. P. 91.

[181] *Hamann. J. G.* Briefwechsel. I, 381.

[182] О том, что аналогия между "истиной" и «устрашающим призраком» могла относиться именно к Канту, следует из письма, адресованного самому носителю истины: "Больше вреда можно причинить посредством истины, нежели посредством заблуждения, если мы бессмысленно пользуемся первой и можем избавиться от второго посредством рутины или счастливого случая. Сколько правоверных могут отправиться в ад, несмотря на их верность истине, и сколько еретиков могут отправиться в рай, несмотря на запреты церкви или государства". *Hamann J. G.* Briefwechsel. I, 377.

шего за долг «сказать нам, является ли идея чистой и беспримесной и достаточно весомой, чтобы рассматриваться, как истина»[183].

Но чего мог добиваться соблазнитель Агафона Сократ в подтексте Гамана? Мог ли он быть уверен в собственной адекватности перед лицом молодого любовника? «Сократ принадлежал, по своему происхождению, к самому низкому роду: он был отщепенцем, — писал Ницше. — Известно — убедитесь сами, — каким он был уродцем. И уродство, само по себе сомнительное свойство, воспринималось греками как несостоятельность. Да и был ли Сократ греком? Довольно часто уродство является знаком тормозящего развития, развития, приостановленного ввиду кровосмешения. <...> Антропологи-криминалисты говорят нам, что типичный преступник уродлив: monstrum in fronte, monstrum in animo. Был ли Сократ типичным преступником»[184]? Когда иноземец-физиогномист прочел на лице Сократа подтверждение его «уродства» («чудовищный порок и сладострастие»), Сократ не нашел ничего лучшего, как ответить: «Вам виднее, сэр!», продолжает поношение Сократа Ницше, указав на двойной лик философа (отталкивающий и соблазняющий). Ведь взяв на себя роль тирана, Сократ изобретает «противника тирана» (Разум, «который сильнее»), сталкивая их по собственному произволу. Но в какой мере мог Сократ овладеть этим методом сталкивания (диалектикой), кажется, задается вопросом Ницше?[185].

«Когда тот физиогномист открыл Сократу, кто он есть, — пещера всех злостных вожделении, великий насмешник произнес фразу, в которой заключается ключ к нему. «Вы правы, — сказал он, — но я овладел ими всеми». Но как Сократ достиг мастерства *самого себя*? В конце концов, его случай является лишь экстремальным случаем, наиболее очевидным примером того, что в его время уже начинало становиться всеобщей нехваткой: никто уже не мог овладеть собой, инстинкты становились взаимно *антагонистичными*. В этом экстремальном случае он вызывал восхищение — каждый мог видеть его угрожающее уродство: он восхищал еще больше как ответ, как решение, как *лечение* его случая»[186]. Не это ли «мастерство» Сократа (и Канта) имел в виду Гаман, выпячивая эротический интерес своего персонажа к краси- [illegible]

[183] Griffith-*Dickson, G.* Op. cit. P. 36. По мысли Гриффит-Диксон, Гаман мог решить эту амбициозную задачу Канта за 22 года до публикации "Критики чистого разума".

[184] *Nietzsche, F.W.* Götzen-Dämmerung. Op. cit. S. 952.

[185] Ibid. P. 33.

[186] Ibid.

вым юношам и ставя ему в заслугу особую воздержанность в своих притязаниях? Вместо того, чтобы отдаваться страсти к ученикам, он ищет невозможного — «живой дружбы за пределами чувственности»[187], позволяя ученикам сражаться за его благосклонность. Драма, которую Гаман мог связывать с тиранией Сократа (Канта), могла начаться с появлением хмельного, необузданного Алкивиада, старого любовника Сократа и соперника Агафона в «Симпосионе».

Заметив Сократа в компании Агафона, Алкивиад бросает Сократу вызов, обвинив его в преследовании, в устраивании засад и пр. Конечно, в постфрейдовскую эпоху с вызовом Акивиада могло ассоциироваться подсознательное желание (Wunsch или Lust) повернуть вспять то время, когда он был действительно преследуем Сократом. Но какой эффект мог вызов Алкивиада возыметь на Сократа? Из неуязвимого, щедрого и красноречивого философа Сократ превращается в жалобщика, ищущего защиты у молодого любовника, чьим покровителем он был несколько мгновений назад. «— Постарайся защитить меня, Агафон, а то любовь этого человека стала для меня делом нешуточным. С тех пор как я полюбил его, мне нельзя ни взглянуть на красивого юношу, ни побеседовать с каким-нибудь красавцем, не вызывая неистовой ревности Алкивиада, который творит невесть что, ругает меня и доходит чуть ли не до рукоприкладства. Смотри же, как бы он и сейчас не натворил чего, помири нас, а если он пустит в ход силу, заступись за меня, ибо я не на шутку боюсь безумной влюбчивости этого человека»[188].

Надо полагать, Алкивиад чувствует себя узурпатором власти Сократа. Но в чем могла заключаться его власть над Сократом? И в чем, соответственно, могла заключаться слабость Сократа в глазах Алкивиада? Признав силу Сократа в красноречии, т. е. в таланте соблазнения словом, Алкивиад строит свою защиту Любви, обесценивая слово, т. е. подменив праздные рассуждения о Любви, как о боге, своим реальным опытом Любви к живому Сократу. Но не то ли делает Гаман, указав, что является не историографом Сократа, а мемуаристом, облекающим в слово то, что испытал сам. Припомним, что в числе добродетелей Сократа (Канта) Гаман выделяет воздержанность в своих притязаниях, поиск «гармонии во внутренней и

[187] «Нельзя чувствовать живую дружбу за пределами чувственности, и любовь к метафизике, возможно, грешит более жестоко против нервов, нежели животная любовь против крови и плоти. Поэтому Сократу несомненно пришлось страдать и сражаться за свои удовольствия в гармонии внешней и внутренней красоты». См.: Griffith-*Dickson, G.* Op. cit. P. 386.

[188] *Платон.* “Пир”. Соч.: в 3-х т.т. Т. 3. Ч. 1. С. 145.

внешней красоте». Но не эту ли воздержанность прославляет Алкивиад у Сократа, объявив его победителем в Любви?

Ведь ему, молодому красавцу, привыкшему лишь уступать домогательствам других любовников, преподан Сократом, вероятно, самый главный урок любви, которую он не только не отверг, но и добивался. Не об этой ли любви мог писать Гаман в «Эссе Кибеллы о браке» (см. главу 3)? Как и Алкивиад, Гаман мог почувствовать необходимость стать соблазнителем Сократа (Канта?), не отличавшегося ни красотой, ни молодостью. Исчерпав все методы соблазнения, Алкивиад останавливается перед последним. Он предлагает Сократу в обмен на свое молодое и красивое тело достоинства добродетельного ума. Что же слышит он в ответ на свое щедрое предложение? «Алкивиад, мой друг, — говорит Сократ, — у тебя без сомнения возвышенные цели. Если все, что ты говоришь сейчас, справедливо, и если я действительно обладаю способностью сделать тебя лучше, ты, должно быть, заметил во мне своего рода красоту, несомненно превышающую миловидность, которую я замечаю в тебе. Поэтому, если ты хочешь обменять красоту на красоту, преимущество будет на моей стороне, ибо ты получишь истинную красоту в обмен на видимость»[189]. Но нет ли в этой реплике Сократа, при несомненном превосходстве его красноречия, которое, возможно, имел в виду Гаман, назвав Канта Сократом, еще и толики поражения?

Ведь выставив на обозрение весь блеск Сократовской софистики, Алкивиад, а следом за ним и Гаман, мог удержать крупицу подозрения в том, что Сократ (равно как и Кант) лишен способности любить. Не иначе как почувствовав это уязвимое место в речи Алкивиада, Сократ вызывает его на новый диалог, в котором пытается убедить его в своей незаменимости. Внушив Алкивиаду мысль о том, что тот обладает способностями стать государственным мужем, Сократ пытается утвердиться в собственной незаменимости для Алкивиада, едва ли не дословно повторив уловку Алкивиада в период соблазнения им Сократа. «... все твои амбиции не могут быть осуществлены без моей помощи, так велика власть, которую я думаю, я имею над тобой и твоими помыслами»[190], — говорит Алкивиаду Сократ, надо полагать, дав Алкивиаду, не соблазнившемуся предложением Сократа, все основания вернуть ему его же реплику. «Если все, что ты говоришь сейчас, справедливо, и если я действительно обладаю амбициями государственного мужа, ты, должно быть, заметил во

---

[189] Там же. С. 550–551.
[190] Там же. С. 630–631.

мне своего рода ценность, несомненно превышающую стремление, которое я замечаю в тебе. Поэтому, если ты хочешь обменяться ценностями, преимущество будет на моей стороне, ибо ты получишь истинные амбиции государственного мужа в обмен на видимость власти надо мной».

Но что могло привлечь Сократа к Алкивиаду, дебоширу, кутиле, эксцентрику и лицедею? Не то ли, что могло привлечь Канта к Гаману, вслед за Сократом предложившего своему бывшему любовнику (?) под видом сотрудничества, власть над его желаниями и помыслами? Ведь Гаман, как и Алкивиад, отличался беспорядочным мышлением, диким темпераментом и не скрывал своих «особых патологических обстоятельств», как выразился о его гомосексуальных предпочтениях Владимир Соловьев[191]. Вычурностью отличались не только его поступки, но и литературный стиль, скрываемый под псевдонимами. Ни разу не подписавшись собственным именем, он публиковал свои эссе под именами «Северного мага», «Северного дикаря», «Аристобуля», «Самого образованного немца француза», «Экс-мандарина», «Мьен-ман-гоама», «Рыцаря розы и креста[192]» «Вопиющего в пустыне» и т. д. Но что могло привлечь Алкивиада к Сократу? Не то ли, что могло привлечь Гамана к Канту? Убежденность в том, что своей оригинальности оба могли быть обязаны только себе.

Эпиграфом к одному из эссе Гамана послужило признание «Je suis femme, c'est par curiosite et par depit, que je trahis un drole, que je ne reconnais plus... Catin» (Я женщина, а из любопытства и с досады я изменила хитрецу, который меня не узнает. Catin»[193]). Но кем мог быть этот Catin? Гвен Диксон извлекает на поверхность «Музу» дебютанта-Гамана — Катарину Беренс, то ли оставив без внимания, а, возможно, не найдя убедительного объяснения для несоответствия имени «Katharina», пишущимся через «K», с именем «Catin» (через «C»). Но если оставить в стороне вариант мифической Музы Гамана и припомнить, что фамилия Кант исторически писалась через C (Cant), в псевдониме «Северного Мага» можно отыскать все буквы подписи его заглавного персонажа, «Сократа» (Catin = I. Cant)[194].

[191] Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. СПб. 1892. Т. 15. С. 54.

[192] Если воспользоваться логикой самих розенкрейцеров, заявка на принадлежность к их ложе недвусмысленно указывает на самозванство заявителя.

[193] Griffith-*Dickson, G.* Op. cit. P. 32.

[194] И даже если первоначальное написание имени Канта через «C» могло быть не известно Гаману, он наверняка был осведомлен о том, что в студенческие годы Кант присвоил себе латинское имя Cantus.

Глава 3.
«Столбы света касаются объектов»

«Они[1]* сделали грудь местом всех страстей и с должным чувством соответствия поместили под ней два согревающих принципа:

раздражительный — в желудке, ибо там мы чувствуем распространение желчи, выраженное через интенсификацию перистальтики желудка от окружающих желчных сосудов; и

похотливый — главным образом, в печени, которую определили как фабрику крови. Поэты назвали эти органы praecordia. Титан /Прометей/ поместил туда страсти других животных, взяв у каждого рода их управляющую страсть. Грубо говоря, они понимали, что матерью всех страстей является похоть, и что страсти живут в наших нравах. Они сделали сердце местом всех суждений <...>. Поэтому они называли мудрого человека сердечным (*cordati*), а дурака, наоборот, бессердечным (*vecordes*). А свои решения они называли чувствами (*sententiae*), ибо они судили так, как чувствовали, так что суждения героев всегда верны по форме, хотя часто ложны по сути <...>. И наконец, они свели внешние функции духа к пяти телесным чувствам — острым, живым и сильным чувствам, — ибо эти люди обладали весьма мощным воображением и очень малым, если не отсутствующим, разумом. Об этом свидетельствуют названия, которые они дали своим чувствам. Функцию слуха они назвали словом *audire* как если бы *haurire*, ибо уши пьют из воздуха, приведенного в движение другими телами. Зрение на расстоянии было названо *cernere oculis* (отсюда, вероятно, итальянское *scernere*), ибо глаза похожи на сито, а зрачки — на две дыры, и, как столбы пыли касаются земли наподобие сита, так из глаз столбы света касаются отдаленно видимых объектов посредством зрачков. (К этому видимому столбу /лучу/ обращались позже Стоики, и в наши дни их удачно продемонстрировал Декарт /Dioptrics/. Зрение носило общее название *usurpare oculis,* как если бы с его помощью мы вступали во владение предметами. *Tangere,* «трогать», имело дополнительное значение — «красть», ибо прикоснуться к телу — значит — что-то отнять у него, что наши более разумные физики уже начинают понимать. Функцию

[1] Астериском (**asteriscum) помечено начало* моего перевода Вико с английского текста.

«нюхать» они называли *olfacere,* как если бы, нюхая предметы, они сами перенимали запах. И действительно позднейшие биологи признали, по зрелому размышлению, справедливым, что чувства приобретают качества, становясь чувствительными. И последнее, они называли «пробовать на вкус» *sapere,* словом, которое правильно применимо к вещам, обладающим ароматом, потому что они проверяли (опознавали? — *А. П.*) вещи по аромату, соответствующему им (в природе — *А. П.*). Поэтому позже, изобретя тонкую метафору, они пользовались термином *sapientia,* мудрость, имея в виду способность найти применение свойствам вещей, которые есть в природе, а не тем свойствам, о которых они сформировали такое мнение».

Джамбаттиста Вико

1. «Должно быть безусловно недоказуемым».

«Значение Канта преувеличивается лишь тогда, когда в его учении хотят видеть не перестановку и углубление существенных задач философии, а их наилучшее и чуть не окончательное решение. Такая завершительная роль принадлежит Канту на самом деле только в области этики (именно в «чистой» или формальной ее части), — писал Владимир Соловьев, замечу, именно Кантовской этике уделив минимальное внимание, — в прочих же отделах философии за ним остается заслуга великого возбудителя, но никак не решителя важнейших вопросов»[2]. Но возбудителя чего? Ведь по поводу лица (маски?, личины?) Канта, которому довелось родиться в 1724 г. в городе Кенигсберге, Соловьев, кажется, принял на веру все традиционные мифы, включая мифы о «великом ученом»[3] и рациональном философе, окруженном преданными друзьями, лишенном страстей и аффектов и превратившем «свое болезненное и хилое тело в прочную опору самой напряженной умственной энергии»[4].

---

[2] *Соловьев В. С.* Кант // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И.А. Эфрона. СПб. 1892. Т. 27. С. 321.

[3] Демистификации этого мифа посвящена первая половина четвертой главы.

[4] «Личность и жизнь Канта представляют совершенно цельный образ, характеризуемый неизменным преобладанием рассудка над аффектами и нравственного долга над страстями и низшими интересами. Поняв свое научно философское призвание как высшую обязанность, Кант безусловно подчинил ей все остальное. В силу ее он победил даже природу, превратив свое болезненное и хилое тело в

Но что могло сделать Канта «великим возбудителем» в глазах Соловьева? Да и одного ли Соловьева? Ведь не одно поколение российских мыслителей, включая И. В. Киреевского, Н. Ф. Федорова, Я. Э. Голосовкера, А. Белого, А. А. Блока и т. д. могло видеть в нем искусителя и даже Люцифера, «черта»[5]. И хотя о Канте-искусителе читатель мог уже получить некоторое представление в главе 2, тема эта не может быть вполне обозначена без того, чтобы повести речь о ТЕЛЕ, том «болезненном и хилом теле» Канта, по мысли Соловьева, «прочной опоре напряженной умственной энергии».

В литературе был отмечен странный тематический разброс первых работ Канта — необъяснимые скачки от проблем механики к проблемам космологии и далее к этическим проблемам, сформулированным сначала с позиции «мизантропа» и «пессимиста», а затем, совсем неожиданно, с «эйфорической» позиции[6], контрастирующей с начальным пессимизмом. И на этом фоне — ясно прослеживаемая пророческая мечта «образовать человечество»[7]. Поль Менцер, которому принадлежат эти мысли, объясняет их особыми моментами биографии Канта — обстоятельствами детства — пиетистским воспитанием, слабым здоровьем и, наконец, личным «эскейпизмом», вызвав оппозицию коллеги Шилпа. «Трудно себе представить, с любой точки зрения, что молодой человек может думать о себе, как об «учителе человечества»[8], писал он, кажется, не допуская никаких возраже-

прочную опору самой напряженной умственной энергии. Весьма склонный к сердечному общению, Кант находил, что семейная жизнь мешает умственному труду, — и остался навсегда одиноким. При особой страсти к географии и путешествиям, он не выезжал из Кенигсберга, чтобы не прерывать исполнения своих обязанностей. По природе болезненный, он силой воли и правильным образом жизни дожил до глубокой старости, ни разу не был болен. Потребностям сердца К. давал необходимое удовлетворение в дружбе с людьми, которые не мешали, а поддерживали его в умственной работе». *Соловьев В. С.* Там же. С. 322.

[5] *Ахутин А.* София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики). Тяжба о бытии: Сборник философских работ. М. 1997. С. 244–264.

[6] «Избранный наилучшим из всех существ быть незначительным звеном в самом совершенном из всех возможных замыслов, я, сам по себе ничего не стоящий и существующий лишь ради целого, тем более ценю свое существование, что был предназначен занять некоторое место в самом лучшем из замыслов творения. Я взываю ко всякому творению, не лишенному достоинства, воскликнуть: слава нам, мы существуем и доставляем радость творцу», — пишет Кант в «Опытах некоторых рассуждений об оптимизме» (1759). *Кант И.* Т. 2. С. 13.

[7] *Menzer, P.* Entwicklungsgang, Part 1. P. 291.

[8] См.: *Schilpp, P. A.* Kant's Critical Ethics. N.Y. & London, 1977. P. 19.

[9] Ibid. P. 18.

ний. С другой стороны, объясняя тематический разброс интересов Канта амбициями, связанными с желанием заякрепить за собой позицию приват-доцента, которой Кант добился в 1755 г.[9], Шилп едва ли не зачеркивает первый пункт его возражений Менцеру. Конечно, этот спор, являясь периферийным к проблемам, занимающим лично меня, вряд ли заслуживал бы упоминания, не пожелай Шилп поставить под сомнение утверждение Менцера о том, что под влиянием английских моралистов — Хатчесона, Шефтсберри и Юма, а также «вольнодумца» Руссо, Кант мог трансформироваться из «рационалиста» и «формалиста» в этического философа.

Начав с преамбулы о том, что влияние возможно лишь тогда, когда оно «питает огонь, уже разведенный», Шилп настаивает на свободе Канта от каких бы то ни было влияний[10] и предлагает детальное прочтение эссе («Исследования отчетливости принципов естественной теологии и морали», 1764), из которого вроде бы могла развиться прекритическая концепция Кантовской этики. Вопрос поставлен так. Справедливо ли считать «обязанность» неразложимым понятием («первым основанием» морали), когда по сути оно является понятием противоречивым? — пишет Шилп.

«*Должно* делать то-то и то-то, а другого не делать» — такова формула, выражающая всякую обязанность. Но всякое *долженствование* выражает некоторую необходимость действия и может иметь двоякое значение. В самом деле, или я *должен* делать что-то (в качестве *средства*), когда я хочу чего-то другого (в качестве *цели*), или я должен делать и осуществлять нечто другое (как цель) *непосредственно*[11]. Первое можно было бы назвать необходимостью средств (necessitas problematica), второе — необходимостью целей — (necessitas legalis). Первый вид необходимости вовсе не указывает на какую-либо обязанность, а содержит в себе только предписание, как разрешить некую проблему: какими средствами я должен пользоваться, если хочу достигнуть определенной цели. Тот, кто предписывает другому, какие действия он должен совершить и от каких воз-

[10] «Прежде всего, нам следует помнить, что человек не склонен поддаваться влиянию идей, которые совершенно чужды направлению его мысли. Влияние плодотворных идей находится в прямой зависимости от идей, которые уже вынашиваются». Ibid. P. 22.

[11] Это разграничение могло быть заимствовано Кантом из этики Аристотеля, признающего два класса этических теорий в зависимости от того, рассматривается ли добродетель как цель или как средство. *Russell, B.* “A History”. P. 178.

держаться, если хочет содействовать своему счастью, мог бы, пожалуй, подвести под это все наставления морали; но тогда они были бы уже не обязанностями <...>, а всего лишь указаниями, как действовать, чтобы достичь цели. Но так как применение средств не имеет никакой другой необходимости, кроме той, которая присуща цели, то все действия, которые мораль предписывает вам для осуществления определенных целей, случайны, и их нельзя назвать обязанностями до тех пор, пока они не подчинены некоторой самой по себе необходимой цели»[12].

Конечно, поздний Кант мог уже отказаться от мысли о двойственности понятия «обязанности». Он мог начать с разделения между «гипотетическим» и «категорическим» императивами, указав, как справедливо отмечает Шилп, что лишь в контексте категорического императива следует искать «безусловного подчинения»[13]. В самом деле, если подлинный смысл понятия «обязанности» может раскрываться лишь в действии, а мораль ограничиваться предписанием мер для осуществления различных целей, разве сами «действия» не будут «случайными» относительно морали до тех пор, пока они не будут «подчинены некоторой самой по себе необходимой цели»? Этот ход мысли Канта может быть доведен до завершения, если признать, как это справедливо делает Шилп, что «принципы, которые требуются для реализации общепринятых, действительных стандартов или обозначенных целей, не имеют первичной этической значимости»[14], будучи обусловленными лишь целями, которым они подчинены.

«И здесь мы обнаруживаем, — пишет Кант, — что подобное непосредственное высшее правило всякой обязанности должно быть безусловно недоказуемым, потому что ни из какого представления вещи или понятия, каково бы оно ни было, невозможно ни познать, ни сделать вывод о том, что должно, если только предпосылкой не служит некоторая цель, а поступок — средством /для ее достижения/. Но как раз этого-то здесь и не должно быть, так как в противном случае получилась бы формула не обязанности, а умения решать проблемы»[15]. Конечно, Канту полагалось бы сослаться на источник, практически подсказавший для него этот ход мысли, чего он не счёл нужным сделать. Вопрос о том, нуждаются ли правила нравственности в доказательстве или нет, уже решался Лейбницем в его

---

[12] *Кант И.* Т. 2. С. 187–188.
[13] См.: *Schilpp, P. A.* Op. cit. P. 25.
[14] *Кант И.* Т. 2. С. 188.
[15] Там же.

знаменитом ответе на «Опыт о человеческом разумении» Джона Локка (1690), причем именно на примере Локка, который заимствовал у него Кант.

"*Филарет* /Локк – А.П./ Правила нравственности нуждаются в доказательстве, следовательно, они не врождены; в качестве примера можно привести правило, служащее источником социальных добродетелей; делайте другим лишь то, что вы хотели бы, чтобы делали вам самим. Теофил /Лейбниц – А.П./ Я согласен, милостивый государь, что существуют правила нравственности, не являющиеся врожденными принципами, но это не значит, что они не врожденные истины, так как производная истина является врожденной, если мы можем извлечь ее из нашего духа. Но существуют врожденные истины, которые мы находим в себе двояким образом: с помощью ума (lumiere) и с помощью инстинкта <...>. Что касается правила, требующего делать другим лишь то, что мы хотели бы, чтобы они делали нам, то оно нуждается не только в доказательстве, но и в разъяснении. Если бы это зависело от нас, то мы хотели бы от других излишнего; значит ли это, что мы должны делать излишнее и другим? Мне скажут, что здесь имеют в виду только справедливую волю. Но это значит, что данное правило не только не может служить мерилом, а, наоборот, нуждается в таковом. Подлинный смысл этого правила заключается в том, что для вынесения справедливого суждения надо стать на точку зрения другого человека"[16].

Но именно этим разъяснением, выводящим «источник социальных добродетелей» из категории «врожденных принципов, Кант, кажется, пренебрег, вероятно, не сумев «стать на точку зрения другого человека», как ему советовал Лейбниц.

«Теперь я могу сказать несколько слов о том, что после долгого размышления над этим предметом я пришел к убеждению, что правило — делай совершеннейшее из возможного для себя — есть *первое формальное основание* всякой обязанности *действовать*, равно как и положение — не делай того, что с твоей стороны было бы препятствием к возможно большему совершенству, — также есть формальное основание для обязанности /чего-то/ не *делать*»[17]. Обратим внимание, что критерием этического совершенства у Канта является не мысль, а действие. А если освобожденной от этического суда, сначала суда Другого, а затем и собственного суда, является невидимая мысль, кому, как не ей, может быть подчинено действие,

[16] *Лейбниц Г. В.* Т. 2. С. 92-93.
[17] *Кант. И. Т.* 2. С 188.

для которого вроде бы достаточно соблюдать правила, предписанные Я? Тогда что могло послужить гарантией того, чтобы «формула обязанности» не оказалась случайно подмененной «формулой умения»? И если речь должна пойти о неразложимых единицах добра (и зла), так сказать, «первых содержательных основаниях» всякого этического правила, откуда надлежало им быть почерпнутым?

«И так как в нас, без всякого сомнения, имеется множество простых ощущений добра, то существует также и много подобного рода неразложимых представлений. Если поэтому тот или иной поступок непосредственно представляется как добрый, не заключая в себе в скрытом виде какого-либо другого блага, которое может быть усмотрено в нем путем расчленения и благодаря которому этот поступок называется совершенным, то необходимость этого поступка есть недоказуемый содержательный принцип обязанности. Например, люби того, кто тебя любит, есть практическое положение, которое, правда, подчинено высшему формальному и утвердительному правилу обязанности, но подчинено ему непосредственно»[18]. Конечно, центральным в этом аргументе мог быть принцип недоказуемости, позволяющий Канту выдавать за истинные самые фантастические утверждения. Да и позволяют ли его утверждения достигнуть решения там, где сталкиваются интересы двух людей? Если каждый человек представляет конечную цель сам по себе, как мы найдем принцип, способный определить, кому из них следует пойти на уступки? Такой принцип должен скорее относиться к обществу, чем к индивиду»[19].

2. «Не привыкший скрывать слабость своего разумения».

В 1762—1763 гг. Кант опубликовал один за другим четыре эссе[20], завершив ими период, поименованный потомками как «кризис системы». Но о какой системе и о каком кризисе могла идти речь?

Осенью 1762 г. в руки к Канту попал роман Руссо («Эмиль»). Прождав его все лето, Кант прочитал его в один присест и даже позволил себе однажды пожертвовать ради этого ритуальной прогулкой.

[18] Там же. С. 189.

[19] *Russell, B.* “A History”. P. 183.

[20] «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма», «Единственно возможный аргумент, демонстрирующий существование бытия Бога», «Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали» и «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин».

Данью Руссо мог оказаться, как полагает Кассирер[21], легкий, простой и выразительный стиль, а также отказ от всего, что претендовало на «научность». И если позднее, читая курс логики, Кант мог позволить себе едкие ремарки, называя силлогизмы «академической гимнастикой», надо полагать, и этой дерзостью он мог быть обязан Руссо, хотя в 1765 г., когда были объявлены лекции по этике, имя великого моралиста, кажется, было обойдено даже упоминанием. И все же портрет Руссо, этого «Ньютона морального мира», подаренный Канту другом, оставался единственным украшением стенки в его кабинете[22], кажется, до последних дней.

Примерно в это же время Королевской академией в Берлине был объявлен конкурс на лучшее решение проблемы: «Обладают ли метафизические данные той же достоверностью, что и математические?» Приз достался Моисею Мендельсону (1764), хотя Кант был отмечен почетным титулом освободителя метафизики от рациональных оснований. Но что, если не неуспех первого эссе, скорее всего, связанный с низким уровнем математической подготовки[23], могло стоять за этим отказом Канта от «математической модели»?

За год до подачи призовой работы (1763) Кант пишет эссе под названием «Опыт введения в философию понятий отрицательных величин», в которой делает попытку осмыслить математические основания закона тождества через призму метафизики. Традиционно под отрицательной величиной принято понимать величину, «упраздняющую» другую величину либо полностью, как, скажем в уравнении $9 - 9 = 0$, либо частично, как в $9 - 5 = 4$, и, хотя величины, перед которыми стоит знак (−), называются отрицательными, они ничем не отличаются от величин, перед которыми стоит знак (+). Вся разница заключается в том, что (−) является знаком вычитания. Но справедливо ли считать (−) знаком вычитания во всех без исключения случаях? Ведь в уравнении $-4 - 5 = -9$ знак (−) означает скорее «сложение (однородных величин)», нежели вычитание, а знак (+) может, наоборот, означать вычитание, как, скажем, в уравнении $+9 - 5 = 4$. Но что могло навести Канта на этот ход рассуждений, кстати, переосмысленный Гегелем в «Логике» (См.: Примечание, сноску 92)? Заметим, что игра с цифрами могла предшествовать у Канта умозрительным рассуждениям, требующим доказательства.

[21] *Cassirer, E.* Kants Leben und Lehre. Op. cit. S. 4.

[22] *Scruton, R.* Kant. Oxford University Press, 1982. P. 5.

[23] Неадекватная математическая подготовка вряд ли могла быть устранена последующими усилиями, как это будет показано в главе 4.

Является ли «неудовольствие» лишь отсутствием удовольствия, если помимо «отсутствующих» сил мы можем ощущать дополнительные силы, как раз и определяющие степень неудовольствия, пишет Кант, оснастив свой довод практическим примером. «Допустим, кто-то купил имение, ежегодный доход которого составляет 2000 рейхсталеров. Выразим числом 2000 степень удовольствия от этого дохода, поскольку это чистый доход. Все, что он должен уплатить из этого дохода без выгоды для себя, составит основание неудовольствия, как-то: поземельный налог в 200 рейхсталеров, жалованье прислуге — 100 рейхсталеров, ремонт — 150 рейхсталеров ежегодно. Если неудовольствие есть простое отрицание = 0, то в общем итоге получится: 2000 + 0 + 0 + 0 = 2000, т. е. удовольствие от приобретения имения окажется таким же, как если бы он мог пользоваться доходами с него, не имея никаких расходов. Но очевидно, что он может пользоваться лишь той частью своих доходов, которая останется за вычетом расходов, и тогда степень его удовольствия выразится так: 2000 – 200 – 100 – 150 = 1550. Поэтому неудовольствие не означает только отсутствие удовольствия, а имеет и положительное основание, частью или целиком уничтожающее удовольствие, вызванное другой причиной, почему я и называю его *отрицательным удовольствием.* Отсутствие удовольствия и неудовольствия, в той мере, в какой оно следует из отсутствия оснований для них, называется *безразличием* (indifferentia). Отсутствие удовольствия и неудовольствия, в той мере, в какой оно является следствием реального противоположения равных оснований, называется *равновесием* (aequillibrium): и то, и другое представляет собой нуль, но первое есть простое отрицание, второе же есть лишение»[24].

Так рассуждал Кант, возможно, полагая, что пополнил арсенал «метафизических понятий». Не потому ли его мысль могла работать в обратном порядке – на примере игры с цифрами доказывается игра с идеями? И далее, защищая обретенную им формулу «отрицательного удовольствия», он мог уже множить количество примеров по своему произволению. «Матери спартанца сообщают, что ее сын мужественно сражался за свое отечество. Приятное чувство удовольствия овладевает ее душой. Затем добавляют, что в этой борьбе он пал смертью храбрых. От такого сообщения чрезвычайно уменьшается ее удовольствие и снижается степень его. Степень удовольствия, определяемую одним первым основанием, обозначьте 4a и

[24] *Кант И.* Т. 2. С. 57–58.

предположите, что неудовольствие есть простое отрицание = 0; тогда, взяв оба вместе, мы выразим величину удовольствия 4a + 0 = 4a, и, следовательно, удовольствие не было бы уменьшено известием о смерти, а это неверно. Пусть поэтому удовольствие, вызванное сообщением о проявленной им храбрости, равняется 4a, а то, что от этого удовольствия останется, после того как подействовало и неудовольствие, вызванное другой причиной, пусть будет равняться 3a, тогда неудовольствие равно a, и оно и есть негатив удовольствия, а именно —a»[25].

Конечно, этот способ рассуждения мог избежать шокирующего смысла, пожелай Кант покинуть этическую сферу, перейдя в сферу логическую, т.е. в сферу понятий. Он мог, скажем, пояснить, что, будь понятие «неудовольствия (горе матери)» истолковано как общая способность человека испытывать «неудовольствие», такое понятие могло бы быть противопоставлено понятию «удовольствия» лишь в возможности, а не так, как это может иметь место в реальных ощущениях. Но Кант этого не сделал, скорее всего, потому, что, учитывая фундаментальное различение между возможным и реальным (см. главы 5 и 7), его положения могли бы оказаться бездоказательными, а потому и бесперспективными. А между тем, введя вслед за понятием «отрицательного удовольствия» еще и понятие «отрицательного блага» /зла как отсутствия (mala defectus) и зла как лишения (mala privationis)/, Кант предлагает преобразовать (эвфемизировать?) едва ли не все наименования аффектов, освободив их от негативных коннотаций: «*отвращение* можно назвать отрицательным желанием, *ненависть — отрицательной любовью, безобразие — отрицательной красотой, порицание — отрицательной похвалой*», причем, призвав себе в защитники не что иное как закон достаточного основания[26]. И вопрос, для чего ему могло понадобиться это упражнение мысли, решается однозначно: он пожелал авторитетно оспорить мнение «г-на де Мопертюи», автора «Опыта моральной философии» (1749), поставившего вопрос о том, можно ли методом подсчетов «определить сумму благополучия человеческой жизни».

---

[25] Там же. С. 56–57.

[26] «Первое есть просто отрицание, и для полагания чего-то противоположного ему нет никакого основания; второе, напротив, предполагает положительное основание для устроения того блага, для которого имеется другое основание, и оно поэтому есть *отрицательное благо*. Оно гораздо большее зло, чем первое. Не дать /что-то/ — значит, причинить зло тому, кто нуждается /в этом/, но отнять, вынудить, украсть будет гораздо большим злом; изъятие — есть *отрицательное деяние*». Там же. С. 58.

Мопертюи, пишет Кант, пришел «к отрицательному итогу, в чем я, однако, не могу с ним согласиться»[27].

Конечно, чтобы склонить читателей к тому, что действие аффектов работает по принципу действия отрицательных величин, тезис должен был быть в меру сложным и запутанным, что Кант, кажется, уже усвоил. «Влечение», будучи понятым как «положительное следствие некоторого удовольствия», и «отвращение» — как «следствие некоторого положительного неудовольствия», могут быть оценены «положительно», хотя те же аффекты («влечение» и «отвращение») могут получить отрицательную оценку, будь они приложимы *одновременно* к **одному и тому же предмету** (выделено мной — *А. П.*). Но как влечение и отвращение могут вообще быть приложимы (в одно и то же время) к одному и тому же предмету? Оказывается, под «одним и тем же предметом» Кант вовсе не имел в виду один и тот же предмет. «Соответственно, чем сильнее в ком-либо страсть к славе, тем в большей степени вместе с ней возникает в нем и отвращение ко всему, что противоположно /славе/»[28], — пишет Кант, связывая с «отвращением» лишь следствие обделенности славой.

Конечно, тут не обошлось без оговорки, из которой можно заключить о желании Канта ввести запоздалое разграничение между действительным и возможным. «Правда, это отвращение лишь потенциальное, — пишет он, — покуда обстоятельства еще не находятся в отношении действительной противоположности со страстью к славе. Тем не менее, все та же причина — страсть к славе — определяет в душе положительное основание также и для равного ей по степени неудовольствия, поскольку обстоятельства /окружающего/ мира могут оказаться противоположными тем условиям, которые благоприятствуют страсти к славе»[29]. Но и понятие «страсти к славе» не обошлось без поясняющей сноски: «Вот почему стоический мудрец должен был искоренить в себе все влечения, содержащие чувство большого плотского наслаждения, ибо вместе с этими влечениями всегда искореняются также основания и для значительного неудовольствия

---

[27] Там же.

[28] Там же. С. 75.

[29] Там же. С. 75–76. «Точно так же тяжести на обеих чашах весов находятся в состоянии покоя, если они привешены к рычагу по законам равновесия <...>. Когда нам кажется, что наш дух находится в состояннии полной бездеятельности, то это вовсе не значит, что сумма реальных оснований для мышления и влечений в этом случае меньше, чем в том состоянии, когда та или иная степень этой деятельности доходит до нашего сознания». Там же. С. 78.

и досады, которые из-за превратностей судьбы могут уничтожить всю ценность первых»[30].

Заметим, что, пожелав впоследствии самому стать «стоическим мудрецом», искоренившим «в себе все влечения», о чем чуть позже, Кант совершил еще одну подмену, возможно, нашептанную ему Руссо, который накинул «метафизическую» вуаль на отношения между понятиями желания («влечения» или «страсти») и «стыдом». Стыд, писал Руссо, увеличивает желание и обусловливает двусмысленность удовольствия, одновременно подстрекая и подавляя акт сладострастия[31].

Но какие «превратности судьбы» могли питать казуистическую мысль Канта об отрицательных величинах? Как его эмоции, суждения, оценки, желания, т. е. «наличное сознание», могли трансформироваться в предметы «математического» знания, от которых ему надлежало, во всяком случае, в соответствии с его собственным пониманием долга, освободить метафизику? «Попросите самого ученого человека в моменты, когда он ничем не занят и отдыхает, чтобы он что-то рассказал о своих взглядах! Окажется, что он ничего не знает, и в этом состоянии вы его найдете пустым, не имеющим ни определенных соображений, ни суждений. Но дайте ему только повод [высказать их] каким-нибудь вопросом или вашим собственным суждением! Его ученость обнаружится в целом ряде действий, которые примут такое направление, что дадут ему самому и вам возможность понять его взгляды. Нет сомнения, что реальные основания для этого давно уже в нем имелись, но так как по отношению к сознанию следствие /их/ было равно нулю, то они должны были быть противоположны друг другу»[32].

Конечно, не окажись эта ситуация неожиданным образом подведена под случай закона достаточного основания, в котором «сознание», понимаемое как потенциальная способность, могло послужить реальной причиной для последующего действия (высказывания), можно было бы заключить, что речь идет о травматическом опыте кабинетного ученого, неожиданно для себя испытавшего конфуз от втор-

---

[30] Там же. С. 75.

[31] «Желания, завуалированные стыдом, становятся еще более соблазнительными — подавляя их, скромность разжигает их еще больше; чем меньше человеку достается, тем больше ценится то, что ему достается; и таким образом он получает двойное наслаждение от воздержания и от удовольствий». *Rousseau, J. J.* Letter to D' Alembert. Oeuvres, XI, 125. Цитируется по: *Hamacher W.* P. 87.

[32] *Кант И.* Т. 2. С. 78–79.

жения проявившей к нему интерес прессы. Что, если не собственный опыт, мог скрываться за мыслью Канта о неадекватности умения выразить свои мысли и способностью глубоко чувствовать (и мыслить)? Не будучи скорым на язык, он мог не раз оказываться в ситуации, когда его собеседникам ничего другого не оставалось, как вынести о его уме нелестное заключение, чего он даже не считал нужным скрывать[33]. Оружие безмолвно покоится «в арсенале какого-нибудь князя» до тех пор, пока движением чьей-то воли ему не случится «вспыхнуть молнией и опустошить все вокруг себя»[34], — пищет Кант, по мысли некоторых интерпретаторов, подразумевая под «покоящимся оружием» эффект появления «Критики чистого разума»[35]. Но что бы ни имел в виду Кант под этой фразой, в ассоциативном ряду: «(латентное) оружие» – «воля», послужившим ключом к мифотворческим толкованиям личности Канта, была оставлена без внимания игра в прикрытие – обнажение, о которой чуть позже.

«Кант это человек, сделавший себя тем, что он есть, силой своей воли. Он управляет жизнью в соответствии со своими принципами — в моральном, экономическом и диэтетическом смысле[36]. Он — полная противоположность Руссо, к которому его влекли непреоборимые силы. Руссо — слабец в плену у темперамента, цыганская натура,

---

[33] «Но я, как человек, не привыкший скрывать слабость своего разумения, из-за которой я обыкновенно меньше всего понимаю то, что всем людям кажется весьма понятным, утешаюсь тем, что эта моя неспособность дает мне право на помощь со стороны этих великих умов; их глубокая мудрость могла бы восполнить те пробелы, которые должно было оставить мое слабое разумение». Там же. С. 82.

[34] Там же. С. 79.

[35] «Тот факт, что он понимал себя таким образом, проливает свет на особые литературные условия, при которых создавалась *Критика чистого разума*: после декады мертвого молчания — три месяца интенсивного труда. В этом точно подтверждается аналогия взрывчатки. И эффект *Критики* был точно таким же». *Götschel, W.* Op. cit. S. 56.

[36] «Он в совершенстве изучил свое телесное устройство, свою машину, свой организм. И он наблюдал за ним, как химик наблюдает за каким-то химическим соединением, добавляя туда то один, то другой элемент.

И это искусство сохранять жизнь, оберегать и продолжать ее основано на чистом разуме.

Силой разума и воли он прекращал целый ряд болезненных явлений, которые подчас у него начинались.

Ему удавалось даже, как утверждали биографы, приостанавливать в себе простуду и насморк.

Его здоровье было, так сказать, собственным, хорошо продуманны творчеством». *Зощенко М.* Собр. соч.: в 3-х т.т. Т. 3. Л. 1987. С. 98.

склонная к либерализму и бродяжничеству»[37], — писал Фридрих Паульсен, ища мистических источников для объяснения «необоримых сил», влекущих Канта к Руссо. Но если Руссо могла принадлежать особая роль в формировании личности и авторского стиля Канта, его реальную заслугу следует, возможно, искать в передаче Канту стратегии сокрытия того, что, скорее всего, и породило пресловутую «традицию стыда». «К традиции стыда, берущей начало у Руссо, могли восходить концепция aletheia (несокрытое) у Хайдеггера и концепция sublation у Лакана: "фаллос может играть свою роль только будучи скрытым (от глаз), т. е. будучи сам по себе знаком латентности, с которым каждое обозначающее (signifiant) приобретает значение только тогда, когда оно возвышается (aufgehoben) до значения обозначаемого (signifient). Фаллос является обозначающим этого возвышения (Aufhebung), обязанного своим началом исчезновению (прикрытию). Потому-то в античных мистериях демон стыда появляется именно в тот момент, когда лишается прикрытия фаллос (см. знаменитую картину в Villa de Pampeii")»[38].

«Я воспитал своего Эмиля не для того, чтобы он предавался мечтам и жил в вечном ожидании, но чтобы он умел наслаждаться <...>. Ему не только будет доставлять удовольствие что-нибудь желать, но он будет наслаждаться самим движением к желанной цели; и он будет настолько владеть своими страстями, что больше будет жить настоящим, нежели будущим»[39], — писал Руссо, отнеся ощущения удовольствия («наслаждения»), испытываемые субъектом, к постулатам разума. «Дисциплина подчиняет человека законам человечности и заставляет его чувствовать власть законов», — вторит ему Кант, возможно, как и Руссо, зная на собственном опыте абсурдность такого соотнесения. «Многие люди думают, что их юношеские годы были самыми лучшими и приятными в жизни. Но это наверняка не так. Это самые тяжелые годы, потому что приходится постоянно подчиняться дисциплине[40], — писал школьный товарищ Канта, Рункен (David Ruhnken), в то время как Кант, ретроспективно возвращаясь к этому периоду в письме к Гарде (de la Garde) от 25 марта 1790 г., называет этот период самым гармоничным, «умиротворенным периодом своей жизни»[41].

---

[37] *Paulsen, F.* Op. cit. P. 54.
[38] *Lacan, J.* La signification de phallus. Les ecrits 1. Paris, 1966, P. 170.
[39] *Руссо Ж.-Ж.* Об искусстве и литературе. Калининград, 2001. С. 266.
[40] *Кант И.* Т. 8. С. 400.
[41] *Kants Briefe.* Leipzig, 1911. S. 192.

3. «Выложенную фосфором сияющую белую фигуру».

В Послесловии к последним строкам последнего раздела «Спора факультетов» (1798), т. е. едва ли не за чертой нарратива, отвечающего «способности духа силою только воли побеждать болезни», Кант делает ошеломляющее признание.

«Из болезненных ощущений, связанных со зрением (но не с действительной глазной болезнью), мне по собственному опыту известно одно — впервые я ощутил его, когда мне было за сорок, затем оно время от времени повторялось с промежутками в несколько лет, теперь же возникает по нескольку раз в год. Состоит оно в следующем: внезапно все буквы читаемой страницы смешиваются из-за какого-то заливающего их света и становятся совершенно неразличимы; состояние это длится не более шести минут; для проповедника, привыкшего читать заранее подготовленную проповедь, это могло бы быть катастрофой <...>. Случайно при повторении этого явления я однажды закрыл глаза и, чтобы еще в большей степени защитить их от света, прикрыл их рукой; я увидел в темноте как бы выложенную фосфором на листе сияющую белую фигуру, похожую на изображение в календаре последней четверти года, только с зазубренными краями на выпуклой стороне; постепенно яркое освещение темнело, и в указанное время белая фигура исчезла.

— Мне было бы интересно узнать, наблюдали ли другие люди подобное явление и каково должно быть его объяснение. Совершенно очевидно, что связано это не с глазами, так как при движении глаза фигура не двигается в том же направлении и остается на прежнем месте, а с sensorium commune. Странно также, что, потеряв один глаз (это произошло, как я полагаю, около трех лет тому назад), можно не ощущать последствий этой утраты»[42].

Но что же могло произойти со зрением у Канта? Чем могло быть вызвано это видение, быть может, даже галлюцинация? И почему ему известно, что «связано это не с глазами»? А если он мог ока-

[42] *Кант И*. Т. 7. С. 135-136. Видение неподвижного столба “заливающего света” с яркой фигурой, обращенной к небу, довольно точно повтряет видение жителей Ренфузы в “Новой Атлантиде” (см. *Bacon, Francis*. “New Atlantis” in The Major Works. Oxford, N.Y. 1996. P. 464) за одним лишь исключением. Световой столб, привидевшийся жителам Новой Атлантиды, завершался Крестом с розой (Розенкрейцерским символом), в то время как видение Канта, хотя и не лишенное божественных коннотаций, кажется, по сей день не получило точного адресата.

заться в плену какого-то «дискурсивного круга»[43], если воспользоваться выражением Лакана, хотелось бы знать, какого? И кем могла оказаться эта «выложенная фосфором на листе сияющая белая фигура»? Пророком? Божеством? Тенью Декарта или даже Ньютона, давшего мистическое определение света, полагая под ним «какую угодно сущность или силу <...>, которая, исходя по прямым от светящегося тела, дает возможность зрения»[44], а, может быть, и самозванца вроде графа Калиостро или Сведенборга?

Напрягая память, Кант делает попытку установить этиологию своей слепоты по датам /«впервые я ощутил его («болезненное состояние» — *А. П.*), когда мне было за сорок», т. е. в середине 60-х годов, но зрение в левом глазу было утрачено уже «около трех лет тому назад», причем недуг, повторяющийся «с промежутками в несколько лет», с какого-то времени стал возникать «по нескольку раз в год»/.

Но неужели устрашающая мысль о возможной потере зрения, если она действительно озадачила Канта в возрасте сорока лет, могла возникнуть и пройти бесследно, не отразившись на его сочинительстве, скажем, на «Эссе о болезнях головы» (1764), скорее всего, связанном у Канта с самодиагностированием ипохондрии? А будь это так, не могло ли указание «около трех лет тому назад» послужить отсылкой (с некоторой, но допустимой погрешностью) на дату сочинения «Спора факультетов» (1798), в котором, наряду с возвратом к старым симптомам, могло быть как раз и сделано признание о «болезненном состоянии»?

Больному воображению Канта далее мерещится «катастрофа» проповедника, из-за внезапной слепоты срывающего чтение проповеди, и по контрасту — преимущества собственной памяти, способной, перехитрив болезнь, удерживать лекционные тексты в голове. Но почему опасность могла ассоциироваться у Канта с чтением лекций «по логике и метафизике»[45]? И будь этот фактор существенным для проявления симптома слепоты, не мог ли на его опасения повлиять выбор классной комнаты (на лекции по антропологии, гео-

[43] *Lacan, J.* Le seminaire II, P. 138. Следуя Фрейду, Лакан связывал этот дискурсивный круг с предначертаниями судьбы.

[44] Цитируется по: *Вавилов С. И.* Исаак Ньютон. Op. cit. С. 71.

[45] «... если же это случается со мной во время лекций по логике или метафизике, которые при надлежащей подготовке, когда вся лекция держится в голове, могут быть свободно (по памяти) преподнесены слушателям, то у меня возникает лишь опасение, не предупреждение ли это о наступающей слепоте». *Кант И.* Т. 7. С. 136.

графии и педагогике приглашалась более широкая аудитория), лишенной атмосферы интимного контакта со слушателями?

Когда вопросом о генезисе нарушений функции глаза занялись не офтальмологи, а представители «французской школы» — невропатолог Шарко в содружестве с психологами Жане и Бине — был проведен ряд экспериментов, при которых так называемым сомнамбулическим индивидуумам успешно внушалась мысль о том, что они перестают видеть. Аналогичный эффект временной потери зрения мог быть получен «спонтанно» у пациентов, проявляющих симптомы истерии, в контексте которого был сформулирован вопрос о характере мощного сигнала, способного полностью заблокировать свет, поступающий на сетчатку глаза. Находясь в центре этих экспериментов, Фрейд высказал догадку, что слепота (у истерических индивидуумов) возможна лишь на уровне сознания, в то время как подсознательно пациент мог оставаться зрячим, из чего можно было вывести, что истерия и невроз могут вызывать ощущение слепоты «не в результате внушения, а вследствие диссоциации сознательных и бессознательных процессов в зрительном акте».

«Картинки обычно легче запоминаются, нежели абстракции. И так как пациенты, страдающие истерией, являются индивидуумами визуального типа, их анализ более успешен сравнительно с анализом пациентов, страдающих от депрессивных мыслей. И едва картинка восстановлена в памяти, мы слышим, как больной говорит, что она теряет четкость как если бы в ходе описания (перевода ее в слова) она изнашивалась. – Посмотрите на картинку еще раз. Она исчезла? – В целом, да, но я еще различаю детали <...>. Но едва работа заканчивалась, визуальное поле снова становилось свободным»[46], вероятно, означая, что исчезновение зрительного поля возникало лишь на сознательном уровне. Тогда что мог на сознательном уровне блокировать Кант?

В представлениях Кант различал два полюсных момента — момент «внимания (attentio)» и момент «*отвлечения* (abstractio)», связывая последний не с «отсутствием внимания», а с установлением границ между представлениями. «Поэтому говорят не абстрагиро-

[46] *Freud, S.* Gesammelte Werke. Op. cit. 1 Bd, S. 282-283. Гете, убежденный в своей способности мысленно контролировать моторные функции актера на сцене и даже приводить в движение горные массивы, отказался поверить магии Калиостро («шарлатана»). Но не мог ли Гете, угадав, возможно, на подсознательном уровне, игру мистических сил у Калиостро, сознательно причислить к “блажи” ту же “игру мистических сил” в себе?

вать (обособить) что-либо, а абстрагировать от чего-то, т. е. от определения предмета моего представления, вследствие чего это представление обретает всеобщность понятия и таким образом воспринимается рассудком»[47], — писал он в «Антропологии с прагматической точки зрения». Но от чего надлежало отвратиться рассудку, чтобы мыслить «абстрактно»? «Многие люди несчастны от того, что не способны абстрагироваться. Жених мог бы сделать хорошую партию, если бы мог не замечать бородавки на лице своей возлюбленной или отсутствия у нее зуба. Между тем, неприятная особенность нашей способности внимания состоит в том, что мы совершенно непроизвольно обращаем внимание на недостатки других: на отсутствующую пуговицу сюртука, недостающий зуб или привычную ошибку в речи»[48], — поясняет Кант свою мысль, не иначе как блокируя до полного подавления (Verdrängung)[49] чувственный опыт (зрение, слух, запах и т. д.) на манер «запирательств», о которых уже шла речь в главе 1.

«Он жаловался, что во время лекций его мысли “непрерывно прерывались из-за отсутствующей пуговицы на пиджаке одного из его слушателей”. Он был «подвержен отвлечениям в связи с особенностями внешности студентов — голой шеи, обнажившейся груди или длинных волос, беззаботно спадающих на шею или лоб, что считалось признаком гениальности среди молодых людей»[50], — пишет Луис Фойер, цитируя биографа Канта, Штукенберга. Указанные «отвлечения» могли служить для Канта источником сексуальных импульсов, провоцирующих фантазии об обнаженном юношеском теле.

И тут заслуживает внимания такое наблюдение. Хотя «неврозы на почве страха» и обязаны своим происхождением сексуальным фантазиям, они не проявляются, как сообщает нам Фрейд, в идеях, непосредственно взятых из сексуальной жизни[51]. Как раз наоборот. Их «специфической причиной является аккумуляция сексуального

[47] *Кант И.* Т. 7. С. 147.

[48] Там же. С. 147–148.

[49] *Feuer, L. S.* Lawless Sensations and Categorial Defenses: The Unconscious Sources of Kant's Philosophy // Psychoanalysis and Philosophy / Edited by Charles Hanley and Morris Lazerowitz. N.Y. 1970. P. 78–83.

[50] *Stuckenberg, J. H. W.* The life of Immanuel Kant. London, 1882. Цитируется по: *Feuer, L. S.* P. 79.

[51] Невротические симптомы Канта, кажется, с наибольшей очевидностью всплыли на поверхность после увольнения старого слуги Лампе, на место которого заступил новый слуга Кауфман. И даже «малейшее изменение в расположении таких пустяковых предметов, как перочинный ножик или ножницы, выводили его из равновесия: причем не обязательно тогда, когда они были переставлены

трения, возникающего в результате воздержания, или фрустрации, сексуального возбуждения»[52]. Как ни странно, эта мысль Фрейда вряд ли противоречит воззрениям самого Канта, связывающего проявление тех или иных аффектов, включая любовь и даже безумие, ни с чем иным, как с превратностями зрения[53].

Тогда кого же мог увидеть Кант в образе «выложенной фосфором белой фигуры»? И в какой мере случайной могла оказаться кладка из фарфора (самовоспламеняющейся материи — огня или яда), т. е. тех ингредиентов, которые могли питать эротическую фантазию сочинителя драмы о смерти матери (см. главу 2)? И не могла ли в ночном видении позднего Канта привидеться манящая, но недосягаемая плоть того «соблазнителя», который позволил себе обнажить шею, блокируя ход профессорской мысли и пронзая стрелой Амура его чувствительную сетчатку?

Говоря о нарушениях зрительного ряда у невротиков, Фрейд пользуется метафорой внутреннего голоса. «— Потому что ты выбрал свой орган зрения, злостно потворствуя чувствам, ты будешь наказан тем, что полностью лишишься зрения <...>. — В этом мы видим идею возмездия, и здесь наше объяснение психогенного зрительного нарушения подтверждается законами, превалирующими в саге, мифе и легенде. В прекрасной саге о Леди Годиве все обитатели маленького городка закрывают ставни окон, желая облегчить страдание леди, принужденной при ярком свете дня проскакать в неглиже через весь город. И лишь один человек, пожелавший подглядеть в щелку за обнаженной красавицей, был наказан слепотой. И этот случай не является единственным случаем, поддерживающим нашу веру в то, что ключ к (интерпретации — *А. П.*) мифов спрятан в нашем понимании неврозов»[54]. В частности, существует легенда о том, что, когда

на 2–3 дюйма от их первоначального положения, но даже тогда, когда они были положены слегка косо». См.: *De Quincey*. Op. cit. P. 238. Обратим внимание, что «пустяковыми предметами» оказывались предметы с открытими лезвиями.

[52] *Freud, S.* Obsessions et phobias. Leur mécanisme psychique e leur etiologie. (1895). Gesammelte Werke, 1 Bd, S. 352. Эта работа написана Фрейдом по-французски.

[53] «Аффект следует рассматривать как *опьянение*, исчезающее после сна, — страсть, — как *безумие*, размышляющее о некоем представлении, все глубже проникающем в душу. — Тот, кто *любит*, может еще оставаться при этом зрячим, но тот, кто *влюблен*, неизбежно слеп к недостаткам предмета своей любви, хотя через восемь дней после свадьбы он обычно обретает зрение». *Кант И.* Т. 7. С. 286.

[54] *Freud, S.* Die psychogene Sehstörung in psychoanalytischer Auffassung. 8 Bd, London, 1945, S. 111.

Ницше приписал «обманную и слепую враждебность <...> к органам чувств» представителей философской профессии[55], а затем отождествил факт отказа от чувств (зрения и обоняния) с интеллектуальной несостоятельностью, немецкие редакторы в одностороннем порядке вычеркнули следующие строки: «То, что обманывает, — это не чувства. Наш нос, о котором, насколько мне известно, ни один философ не говорил с должным уважением, является наиболее утонченным из имеющихся научным /физическим/ инструментом: он регистрирует вибрации там, где даже спектроскоп сделать этого не может»[56].

4. «Пока еда удерживается в теле».

Перед смертью Кант указал будущему биографу Боровскому, что поводом к сочинению «Эссе о болезнях головы» (1764) могла послужить для него нашумевшая в Кенигсберге история с сумасшедшим пророком, подробности которой были, в соответствии с волей Канта, помещены в «Приложение»[57] к посмертно изданной биографии Канта. В частности, там говорится о «появлении в окрестностях Кенигсберга полупомешанного мечтателя по имени Ян Павликович Здомозирских-Комарницкий. Человек этот переходил с места на место в сопровождении мальчика, помогавшего ему пасти стадо коров, овец и коз. Странный вид бродяги-пастуха настолько привлек к себе внимание жителей Кенигсберга, что издатель "Königsbergische gelehrte und politische Zeitungen" Гаман счел необходимым выступить перед публикой с сообщением об этом»[58], – читаем мы один из комментариев юбилейного издания Канта.

Однако, будь публикация этого издания ориентирована не на текст Боровского, а на текст Форлендера, комментаторы могли бы избежать маленькой неточности, связанной с тем, что издателем указанной газеты был не Гаман, а Кантер, в то время как Гаману, временно исполнявшему обязанности редактора, пришлось потрудиться, чтобы «выиграть» это задание у газетного руководства. И на всем этом вряд ли стоило бы заострять внимание, не возникни у меня подозрения, что вымарка имени Гамана Боровским могла не быть

[55] «Сколько в этой (враждебности к телу — *А. П.*) ненависти толпы и посредственности!». *Nietzsche, F.* Der Wille zur Macht. Voltmedia. Paderborn. S. 330.

[56] Ebenda.

[57] *Borowski, L. E. Kant, I.* Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Op. cit. S. 84–92.

[58] *Кант И.* Т. 2. С. 399–400.

случайной, тем более что на том месте, на котором логично было бы поместить статью Гамана, вдруг оказалась уже упомянутая рецензия Канта (в форме частного письма) на книгу Боровского о графе Калиостро, которой предшествовала публикация еще одного частного письма, отправленного Кантом к Шарлотте фон Кноблах (см. главу 2). Но что могли означать эти мистические подстановки?

«Вы спрашиваете, чем объяснить столь быстро распространяющуюся склонность к экзальтации и как противодействовать этому злу? — пишет Кант в комментарии к работе Боровского о магнетизме графа Калиостро, не упомянув ни имени Боровского, ни имени Калиостро, хотя поставив под диагнозом собственную подпись. — «Обычный прием, благодаря которому невежеству придается видимость знания, состоит в том, что фантазер задает следующие вопросы: понимаете ли Вы, в чем подлинная причина магнетизма? Или: известна ли Вам материя, вызывающая столь поразительное явление электричества? Исходя из того, что действительно в ряде случаев и крупнейший естествоиспытатель столь же мало осведомлен о внутренней структуре вещей, как и задающий эти вопросы невежда, последний полагает себя вправе с таким же основанием судить об их возможных действиях. Однако различие заключается в том, что для ученого значимыми являются лишь те действия, которые он **всегда может повторить в эксперименте**[59] /выделено мной — *А. П.*/, полностью подчиняя предмет своей власти, тогда как невежда собирает данные, которые целиком могут быть порождением воображения как наблюдающего, так и наблюдаемого, и поэтому не могут быть проверены экспериментальным путем»[60].

Но кого, если не себя, мог иметь в виду автор под ученым, готовым «повторить в эксперименте» те или иные из своих «действий»? Конечно, маска «ученого», присвоенная им в пору дебюта и вроде бы не утратившая актуальности в ходе работы над «Грезами духовидца» (см. Главу 2), может действовать альтернативно с маской мегаломана. Ведь под этой маской нищий студент мог мнить себя богачом, духовным отцом человечества, притворяться лицом, поселившим в свой ничтожный мирок «духа-покровителя»[61] и в то же

---

[59] В том, что сам Кант мог пренебрегать экспериментом, нам довелось уже убедиться. См. главу 1, сноски109-113.

[60] *Кант И*. Т. 8. С. 535, 537.

[61] «Вторжение этих признаков, исходящие от них транс и неистовство, опьянение переживаемым и внушаемым друг другом страхом находит момент высшего выражения в празднестве, но присутствует и в обычной жизни. Нередко политические или религиозные институты основываются именно на чарах, порождаемых

время испытывать транс и головокружение сродни трансу и головокружению первобытного человека, который «в своем бреду и впрямь считает себя богом»[62]. Ведь речь идет о трансфрмации масок, исторически сопутствующей тому, что можно было бы назвать микробом цивилизации. Маски «головокружения» были подменены, если воспользоваться словарем Роже Кайуа, масками «униформы». «Униформа – это тоже маскарадный костюм, но только официальный, постоянный, уставной, а главное, оставляющий открытым лицо. Она делает индивида представителем беспристрастно-незыблемого правила, а не добычей заразительно-бредового неистовства. Укрывшись за маской, искаженное лицо одержимого может безнаказанно корчиться и гримасничать, тогда как чиновник в униформе должен следить, чтобы на его открытом лице можно было бы прочесть лишь то, что он – разумный и хладнокровный человек, облеченный властью только применять закон»[63].

«К подобному безумию более уместно отнестись с молчаливым презрением; ведь подобные явления существуют в моральной сфере недолго и вскоре сменяются другими нелепостями»[64], — резюмирует Кант свою позицию относительно магнетизма Калиостро, подкрепив ее свидетельствами о мозговых аберрациях Сведенборга и Комарницкого. Более эффектного пути для отречения от собственного мистицизма придумать было трудно. Эффектно прикрыв маску мегаломана маской униформы, Кант мог уже продиктовать Боровскому решение вывести из состава сборника запланированное для публикации эссе Гамана, что тот не преминул исполнить. Но как мог Гаман, в прошлом интимный друг и конфидант, перебежать дорогу Канту?

«В руках “козьего пророка” всегда Библия, которую он беспрестанно (к месту или не к месту) цитирует. В лес началось паломничество. Побывал там и Кант. На месте выяснились следующие подробности. Всему виной — тяжелое желудочное заболевание, перенесенное Комарницким семь лет назад, — в течение 20 дней он ничего не ел, затем ему явился Христос, наставивший на путь истины. Теперь

этой ошеломительной фантасмагорией. Посвящаемые в них страдают от суровых лишений, выносят тяжкие мучения, проходят жесточайшие испытания, лишь бы добиться видений, галлюцинаций и спазмов, в которых им откроется дух-покровитель”. *Кайуа Р.* Игры и люди. Перевод с французского С.Н. Зенкина. М. 2007. С. 109.

[62] Там же. С. 108.

[63] Там же. С. 149.

[64] *Кант И.* Т. 8. С. 538.

он питается коровьим и козьим молоком, изредка, по большим праздникам, разрешая себе немного мяса <...>. Происшествие было описано (Гаманом — *А. П.*) в «Кенигсбергской научной и политической газете». А затем в ней появилась статья Канта о душевных болезнях»[65]. Но мог ли Гаман получить о приблудном пастухе такие интимные сведения, как особенности его диеты и пищеварения и наличие желудочных проблем? И почему целителем желудка мог оказаться, среди всех возможных эскулапов, именно Христос? Не мог ли Гаман, склонный к сенсационности, перенести на бродячего безумца сведения, которые он мог интимно знать о Канте? Ведь стараниями Гамана[66] в интимном кругу уже ходили анекдоты о желудке и сфинктерах, якобы отказывающих философу в повиновении[67], а диэта Канта, как увидим, была предметом публичных обсуждений не без участия самого Канта.

Конечно, анекдоты Гамана о Канте были тем успешнее, чем больше они контрастировали с тем величественным образом себя, который Кант, кажется, не уставал проецировать на современников. «Он всегда был чисто одет. Его серьезное лицо, несколько склоненное набок, и его обычная походка, не слишком медленная, привлекала почтительно восхищенные взгляды <...>. Светлопесочного цвета пиджак, который позднее был заменен пиджаком более глубокого коричневого цвета, не следует считать примечательным. Светлые тона всех видов были тогда в моде, а черными пиджаками пользовались для похорон и траура. В теплые дни он выходил, соблюдая моду дня, держа шляпу на золотом набалдашнике его деревянной трости. Его голова была украшена тонко напудренным париком. Шелковые чулки и туфли также были взяты из гардероба хорошо одетого джентльмена»[68], — пишет Манфред Кюн со слов очевидца Рейша (Reusch), сына коллеги Канта, кажется, не заметив, что описывает внешность обсессивного невротика. Этот портрет дополняет Васянский, указав, что, предпочитая носить сюртуки с золотой окантовкой и украшать свой туалет церемониальным щитом, как это делали дворяне, Кант отказался от этих причиндалов лишь тогда, когда моду на них пере-

---

[65] *Гулыга А.* Op. cit. С. 72.

[66] В частности, Гаман ставил в известность своего корреспондента о том, как Кант, находясь в графском доме, развлекал «одного из утренних гостей, а потом даже считал своим долгом пересказать графу Кайзерлингу до обеда, вызывая сердечный смех моего сатирика-друга». *Hamann, J. G.* Briefwechsel VI. S. 376.

[67] «Кант жаловался вчера в горьком отчаянии, что ему не удалось открыть свои сфинктеры». *Hamann, J. G.* Briefwechsel VI. S. 472.

[68] *Kuehn, M.* Op. cit. P. 318.

няли богатые купцы[69]. О том, что повышенный интерес к собственному костюму мог иметь у Канта невротические корни, могло свидетельствовать даже беглое замечание в «Наблюдениях над чувством возвышенного и прекрасного» (1964). «Так, высокий рост обращает на себя внимание и внушает уважение, маленький рост располагает больше к непринужденности <...>. Люди высокого роста, заметные, должны соблюдать в своей одежде простоту или — самое большее — изысканность, люди маленького роста могут быть нарядными и разукрашенными»[70].

Вероятно, разглядев невротические симптомы автора «Наблюдений над чувством возвышенного и прекрасного», Гаман публикует статью, в которой вводит мысль Канта о независимости наших эмоций от объектов (к этой теме нам предстоит вернуться в главе 7) в эротический контекст состязания короля Деметриуса /Demetrius Poliocretes – А.П/, описанного в словаре Освальда Бейля под именем «Lamus». Там речь идет о запахах, распространяемых половыми органами, «набальзамированными» испражнениями дьявола (более подробно об этом см. текст, предшествующий сноске 115)[71]. Вполне возможно, что в разделении эмоций и объектов, т.е. в торможении всех пяти чувств (замеченном Гаманом за Кантом в той же критической статье)[72], Гаман уже диагностировал Канта как безумца.

«Безумием именуем мы такую болезнь мозговых органов, которая с непреложностью препятствует человеку мыслить и поступать так же, как другие люди»[73], — писал Вольтер в «Философском словаре», под понятием «болезни» еще не имея в виду такие «симптомы», как «экзальтация», «амплификация», «восхождение-над» тем, что принято считать нормой, или, наоборот, — чувство упадка и меланхолии, способные привести к полной «метаморфозе личности»[74]. Но если сам Кант мог признать за собой симптомы, учет

[69] См.: *Borowski*. Op. cit. P. 75.

[70] *Кант И*. Т. 2. С. 93.

[71] *Hamann, J. G.* Sämtliche Werke. 4 Bd. Schriften 1750-1788. Thomas-Morus-Presse. Wien, 1952. S. 290.

[72] Ebenda.

[73] *Voltaire, F.M.A.* Dictionnaire philosophique, art. “Folie”. Paris, 1935. V. 1. P. 286.

[74] «Если мы признаем, что органические ощущения, возникающие во всех тканях, органах и движениях — одним словом, во всех частях тела, являются в той или иной степени и форме представлены в сенсориуме (sensorium); и если физическая личность является просто их общей суммой, тогда их изменения должны вызывать изменения физической личности и могут быть различной градации от (ощущения — *А. П.*) нездоровья до полной метаморфозы личности». *Ribot, Th.* Diseases of Personality. Chicago, 1895. C. 28, 56

которым был сделан психиатрией лишь полтора столетия спустя[75], т. е. перепады меланхолии и мегаломании, благодаря которым он постоянно чувствовал себя больным, он умел появляться в обществе в хорошем настроении, посмеяться, хорошо пообедать и т.д., взяв за привычку выставлять на обозрение лишь своего двойника. Не потому ли об изнаночной стороне его личности можно судить лишь по оговоркам и языковым ляпсусам, в редкие моменты бесконтрольно проскальзывающим из-под авторского пера? «*Сумасшедший* видит предметы или вспоминает о них так же правильно, как и любой здоровый человек, — пишет Кант в эссе «О болезнях головы», — но поведение других людей он обычно истолковывает, исходя из какого-то нелепого представления о себе, и в соответствии с этим думает, что он в состоянии прочесть в глазах других невесть какие подозрительные намерения, которые им никогда в голову не приходили. Послушать его, так можно подумать, что весь город только им одним и занят»[76].

Эту личную ноту, обычно скрываемую за жестким и ригидным стилем, чутко уловил Жан Баптист Ботюль, предложив читателю психологический портрет двойника Канта как в пределах того, что сам Кант мог считать «rire tranquille» («улыбкой спокойствия»), так и за его пределами. «Он постоянно страдает, хотя, повидимому, все это время остается здоровым. Кант показывает нам свою неосвещенную сторону: внешне он радостный и гостеприимный хозяин дома, в хорошем расположении духа; но внутри он измучен <...>. Проявить такую изобретательность, чтобы оставаться здоровым, это уже знак болезни. Кто-то, впрочем, может, напротив, сказать, что Кант именно потому оставался здоровым, что он постоянно считал себя больным. Эта вера приводила его в равновесие. Он сам сказал об этом в своей восхитительной формулировке: «У каждого человека существует свой способ быть здоровым, который он не может изменить, не подвергаясь риску». Оставьте меня с моими химерами, они дают мне возможность выжить»[77]. Но пожелай Гаман оставить Канта

[75] «Все те признаки, которые для психиатрии XIX в. превратятся в недвусмысленные симптомы болезни, в продолжение почти двух столетий распределялись между безбожием и сумасбродством, сходясь на полпути от святотатства к патологии, именно там, где неразумие предстает в истинном своем масштабе». *Foucault, M.* Histoire de la folie a l'age classique. Paris, 1972; *Он же.* История безумия в классическую эпоху / Перевод с французского И. К. Стаф. Спб, 1997. С. 66.

[76] *Кант И.* Т. 2. С. 154.

[77] *Botuel, J.-B.* Op. cit. С. 169.

с его химерами, как того хотелось Канту, мог ли сдержанный автор позволить себе сделать столько интимных признаний, сколько проскользнуло в «Эссе о болезни головы»?

«В ипохондрике сидит какой-то недуг, который, где бы ни находилось его главное место, блуждает, вероятно, по его нервной ткани в разных частях его тела. Но этот недуг стягивает своего рода меланхолический туман преимущественно вокруг местонахождения души, вследствие чего больному мерещится, будто у него почти все болезни, о которых он только слышит. Поэтому он охотнее всего говорит о своем нездоровье, жадно набрасывается на медицинские книги и повсюду находит симптомы своей болезни»[78], — писал Кант, ища, не иначе как вслед за Гаманом, корни «душевных расстройств» «в пищеварительных органах»[79]. Этой же мыслью о «*воображаемой болезни* (hypochondria vaga), которой нет в теле больного и которая являет собой лишь плод фантазии данного человека», Кант предваряет рассказ об истерической слепоте (см. выше), связав эту болезнь со «своего рода безумием, в основе которого, правда, может лежать какое-либо недомогание (например, вздутие кишечника или запор)»[80].

Конечно, линия, ведущая от помешательства к болезни желудка, могла быть очерчена в медицинском дискурсе уже до Канта[81]. В частности, появлению статьи Гамана непосредственно предшествовало вышедшее анонимно[82] нозологическое исследование F. Boissier de Sauvage de la Croix, Synopsis nosologiae methodicae (1763), в котором в отдельный класс (VIII) были выделены «виды безумия, или болезни, поражающие разум», где рядом с «галлюцинацией», «ипохондрией», «отвращением к окружающему», «бессоницей»и т.д., числились и «причуды, нарушающие аппетит»[83]. Соважа занимал

[78] *Кант И*. Т. 2. С. 152.

[79] Там же. С. 157.

[80] Там же. Т. 7. С. 120–121.

[81] «Вне всякого сомнения, те спастические недомогания, какие испытывают истерики и ипохондрики, сосредоточиваются в нервных частях тела, и прежде всего в оболочках желудка и кишечника, откуда они через межреберный нерв достигают головы, груди, почек, печени и всех остальных органов тела", - писал врач Хофман, указав на «желудок и кишечник» как на «*средоточие, очаг* болезни при истерии и ипохондрии». Цитируется по: *Foucault, M*. Histoire de la folie a l'age classique. Op. cit. P. 289.

[82] Вилли Гетшель считает, что «для Кенигсбергского читателя личность автора не представляла секрета».

[83] *Foucault, M*. Op. cit. С. 203. «Соваж относит ипохондрию к разряду галлюцинаций, каковые имеют касательство только к здоровью", а истерию считает одной из форм конвульсий. Так же распределяет их и Линней". Там же. С. 283).

также вопрос о происхождении ночных кошмаров, который он мог связывать с панофобией[84], т.е. клинического типа неврозами на почве страха, как нам предстоит наблюдать, тоже хорошо известными Канту. И хотя у меня нет сведений о том, читал ли Гаман Соважа, о Канте достоверно известно, что он постоянно обращался к медицинским источникам[85], в частности, держа в качестве настольной книги врачебный еженедельник "Der Arzt". И не будь его интерес к «метаморфозе личности» актуален для него самого, он вряд ли мог бы видеть необходимость в том, чтобы так пристально следить за публикациями медиков своего времени и поддерживать, не иначе как следуя их советам, системное воздержание, связанное с подавлением природной склонности к удовольствиям. И Ботюль мог иметь все основания полагать, что аскеза Канта могла послужить ему мощным фактором отвлечения от работы и лечения[86].

В ходе работы над «Критикой чистого разума» и уже переключив свой медицинский интерес[87] с доктора Метцгера на доктора Герца (Markus Herz, 1747–1803), Кант посвятил своего корреспондента в одну физиологическую подробность[88], которую составители

[84] См.: *Jones, E.* On the Nightmare. N.Y. 1951. P. 40.

[85] По мысли Де Квинси, «по высочайшему стандарту он оценивал теорию шотландского врача Брауна (Brown) <...>. И как только Вайкард (Weikard) получил известность в Германии, Кант уже ознакомился с его работами, считая их большим шагом не только в медицине, но и в направлении общих интересов человечества <...>. Грандиозное впечатление на него оказали также эссе доктора Беддоса (Beddoes) <...> о лечении туберкулеза легких и метод избавления от простуд Райха (Reich)». *De Quincey.* Op. cit. P. 216.

[86] «Такая аскеза требует времени. Молодому человеку нужно лечиться. Если Кант так поздно пишет свои великие книги, если он достигает своей полной зрелости только в шестидесяти годам, если он, прожив три четверти своей жизни, создал только половину своих работ, то дело здесь в том, что он, прежде всего, должен был очистить себя от незаконных увлечений, от своей запретной любви. Он много отдал ей в своей юности». *Botuel.* Op. cit. C. 169.

[87] Было бы несправедливо сводить медицинский интерес Канта исключительно к вопросам самолечения, не упомянув о его желании стать доктором, о котором было заявлено, по свидетельству Хайльсберга, при поступлении в университет (Шульцу). Но и принимать всерьез это заявление Канта тоже преждевременно, ибо, как известно из работы Klemme (Die Schule Immanuel Kants, S. 35) он не зарегистрировался на курсы ни по медицине, ни по фармакологии. Вместе с тем, знакомясь с собственной биографией, сочиненной Боровским, Кант пожелал вычеркнуть утверждение о том, что его первым намерением было изучать теологию. (См.: *Kuehn, M.* Op. cit. P. 438).

[88] Такой интимный контакт с Герцем не помешал Канту положить на полку книгу последнего «О головокружении» («Über den Schwindel», присланную ему для комментария, и никогда ее не открыть, сославшись на отсутствие интереса к данной теме.

восьмитомного собрания сочинений Канта сочли возможным опустить. «Насколько я могу судить, причиной затуманенности головы и вздутия живота являются фекалии, остающиеся и накапливающиеся после того, как я <...> каждое утро облегчаюсь столь мучительно и, обыкновенно, совершенно недостаточно»[89], — пишет он в августе 1777 г.

«Хотя вопрос этот потребует от меня касательства довольно деликатного предмета, я все же принужден остановиться в нескольких словах на вопросе "Почему у человека нет стула?" по случаю типичности ситуации для меня самого, — записывал в свой дневник доктор юриспруденции Даниель Пауль Шребер, помещенный в психиатрическую лечебницу с диагнозом "сумасшествие с галлюцинациями", чуть ли не слово в слово цитируя Канта. — Стул, равно как и прочие отправления, имеющие отношение к моему телу, возникает у меня чудодейственным образом. Фекалии продвигаются по кишечному тракту вперед, но иногда и назад; и если в случае успешной эвакуации не все содержимое вышло наружу, то, что осталось в кишечнике, оказывается размазанным вокруг анального отверстия»[90]. И если проблема затрудненного пищеварения утратила кулуарный оттенок с выходом мемуаров Шребера, могла ли она оставаться частной проблемой для индивидуума? В частности, Гегель мог уже доказывать необходимость доопытного знания, пародируя расхожую мысль, строящую письменную речь, читательский и философский опыт по модели телесного метаболизма[91].

В статье «О нарциссизме» (1914). Фрейд поместил симптомы «ипохондрического невроза» в контекст помешательств типа парафрении и шизофрении, отметив, что ипохондрик «переносит интерес к внешнему миру и свой сексуальный импульс на тот орган, которым он в данный момент озабочен»[92]. Более детально этим вопросом занялся

---

[89] *Kant, I.* Briefe. Göttingen, 1970, S. 71-72.

[90] На основании этих записей доктора Шребера Фрейд поставил ему ретроспективный диагноз — ипохондрический невроз - и написал статью о дальнейшем лечении. Krankengeschichte, 8 Bd, London, 1945, S. 259.

[91] «С неменьшей претензией на истинность мы могли бы сказать, что процессу питания мы обязаны диетой, ибо без последней не существовало бы первого. И конечно же, пожелай мы придерживаться этого мнения, процесс питания, конечно, выглядел бы как отсутствие благодарности; он пожирает то, чему обязан своим существованием. Процесс думания, аналогичным образом, тоже представлен как лишенный благодарности», – писал Гегель в Предисловии к Энциклопедии Философских Наук (1817). Цитируется по: *Hamacher, W.* P. 230.

[92] *Freud, S.* Zur Einführung des Narzissmus.10 Bd, S. 139.

Шандор Ференци, установивший связь между концентрацией внимания на работе желудка с дефекацией по строгому расписанию, или «педантизмом стула», компенсирующим в подсознании ипохондрика «анально-эротическую тенденцию удерживать стул как можно дольше»[93], имевшую место в детстве. По мысли Ференци, удержание стула, будучи связанным с амбициозным желанием ребенка уравнять себя со взрослыми, может дать толчок к манипуляциям запирательной мышцы, получившим у него название «сфинктер-морали». В терминах сфинктер-морали, закладывающей основы морали как субститута самобичевания и угрызений совести, Ференци объясняет насильственную дефекацию с помощью клизм и таблеток, которой добивается взрослый ипохондрик, опасаясь разрыва кишечной ткани, геморроя, общего отравления организма, потери аппетита, головных болей и т. д.

И тут заслуживает внимания такой момент. Связь между педантизмом стула и сфинктер-моралью распространяется, по наблюдениям Ференци, на уретральную иннервацию в случаях частого мочеиспускания, объясняемую подсознательным страхом перед неконтролируемостью мочеиспускательных сфинктеров. В ходе анализа неоднократно подтверждалось, что запирательные мышцы, ответственные за поступление мочи и стула, координируются с работой сфинктеров, осуществляющих контроль за поступлением спермы: «анальная и уретральная иннервация прослеживается в стадии осеменения при эвакуации и удержании функций мочеточника и ректума. Далее, эти функции вторично перемещаются на половые органы, контролируя акт эмиссии при половом акте и ее подавлении»[94]. Таким образом, подсознательный страх перед неконтролируемостью мочеиспускательных сфинктеров родственен страху перед неконтролируемостью сфинктеров, являющихся шлюзом для эмиссии спермы. Но каким образом нарциссистская концентрация внимания ипохондрика вокруг пищеварения и работы гениталий может быть связана с его **интеллектуальной деятельностью**?

Современная медицина объясняет ипохондрический невроз через синдром под названием alexithymia, синдром «бессловесных эмоций», заключающийся в эмоциональной беспомощности, которая возникает из-за приостановки развития ребенка на стадии физического взаимодействия, т.е. до момента опознания эмоций. Некоторые дети с

---

[93] *Ferenczi, S.* Theory and Technique of Psycho-Analysis / Translated from Hungarian by Jane Isabel Suttie. N.Y. 1952, P. 261.

[94] Ibid. P. 264.

самого раннего возраста проявляют чувствительность к гигиене тела, скажем, моют руки перед едой без того, чтобы им об этом напомнили, боятся сквозняков, проявляют особые требования к диете, не едят незрелых фруктов или овощей и т. д. Такого рода озабоченность считается в психоанализе знаком психического нездоровья, связанного с обсессивными фантазиями о магической защите против опасных контактов[95]. Она отсутствует у детей с нормальной психикой и, наоборот, наблюдается часто у сирот, лишенных материнского ухода. Воспроизводя в одном лице контакт матери и ребенка, эти дети идентифицируют себя с потерянной матерью. И в этом случае собственное тело представляется им в роли ребенка.

Из всех отправлений, относящихся к насущным потребностям организма ребенка, еда (питание, пищеварение) является основным средством выражения любви и ненависти, по крайней мере, на двух первых стадиях развития инфанта — нарциссистской и «object love» (связанной с желанием быть любимым матерью). Но даже на более поздних стадиях (анальной и фаллической) колебания между перееданием и недоеданием могут служить показателями амбивалентного отношения к окружающему миру. И хотя нарушения процесса питания пропадают в подростковом возрасте, они могут вернуться позднее в форме психосоматических болезней желудка, зубов и пищеварительного тракта. «Ревность, испытываемая к матери в те моменты, когда она проявляет любовь к братьям и сестрам, может найти выражение в жадности и ненасытности»[96], — пишет Анна Фрейд, предлагая обильный материал для объяснения бессловесных эмоций в психике ребенка.

---

[95] The Writings of *Anna Freud*. N.Y. 1968, V. IV. C. 276–277.

[96] *Freud, A*. Ibid. S. 467. Конечно, если питание определяется в терминах удовлетворения инстинктов, эта проблема может лежать за пределами психологии. Но стоит лишь подумать о том, что всякое желание умерить аппетит сопряжено с ощущениями удовольствия или неудовольствия, психология вновь обретает свои права. Представим себе далее, следуя опытам Анны Фрейд, что больной ребенок лишается аппетита временно, ввиду болезни, в каком случае процесс восстановления аппетита может быть истолкован ребенком символически, как орудие борьбы с властью матери. Аналогичная ситуация может возникнуть на почве насаждения матерью строгого режима питания. «Удовольствие, получаемое ребенком от питания, зависит лишь частично от удовлетворения насущных потребностей организма; в равной мере оно зависит от стиля питания. Ребенок получает максимальное удовольствие от процесса принятия пищи лишь тогда, когда он может есть, что он хочет, сколько он хочет и когда он хочет». Ibid. S. 44. Экспериментально доказано, что даже минутное ожидание пищи в моменты сильного голода может привести к тому, что ребенок теряет к ней интерес. И в этом случае следует говорить о нарушениях процесса питания и их последствиях.

Вполне в ключе этих наблюдений Кант мог связывать с перееданием наказание, которое «человек испытывает <...> в течение всей своей жизни, а не только в детстве»[97], а злоупотребления[98], относящиеся к приему пищи, мог приравнивать к злоупотреблениям в других сферах деятельности, включая сон[99]. В этом контексте представляет интерес запрет на «полезные разговоры», сопутствующие принятию пищи. Полагая «мышление» и «питание» понятиями синонимичными, Кант все же настаивал на вреде того, чтобы «одновременно обременять работой голову и желудок»[100]. А между тем именно эта одновременность предписывалась (и неукоснительно соблюдалась) в Коллегиуме (Collegium), где он воспитывался[101].

Этот парадокс, кажется, не уловил (или проигнорировал) Гаман, указавший на страсть Канта к «поучительным послеобеденным речам Сократа» (факт общеизвестный)[102]. Когда запрет на строгое разделение между принятием пищи и полезными разговорами мог быть наконец снят, Кант уже стоял на пороге безумия. Ведь именно

---

[97] *Кант И.* Т. 8. С. 444.

[98] «В здоровом состоянии и в молодости самое правильное руководствоваться при определении времени и количества еды и питья своим аппетитом (голодом и жаждой). Но в старости при появлении различных болезней наиболее важным для долголетия диететическим правилом является сохранение привычного, проверенного и принятого в качестве наиболее полезного образа жизни». *Кант И.* Т. 7. С. 125.

[99] «То, что турки, исходя из своей веры в предопределение, говорят об умеренности, — а именно, что при сотворении мира каждому человеку была отмерена доля того, сколько ему надлежит съесть за свою жизнь, и если он поглощает отведенное ему количество большими порциями, ему останется меньшее время для того, чтобы *есть и, тем самым, чтобы жить,* — может служить в диететике правилом и при *воспитании детей* (в вопросе о потреблении пищи врачи должны и к мужчинам относиться, как к детям). Речь идет о том, что каждому человеку изначально определена судьбой его доля *сна,* и тот, кто в зрелом возрасте уделяет слишком много времени (больше трети) сну, не вправе надеяться на то, что ему осталось еще долгое время спать, т. е. что ему удастся дожить до старости». Там же. С. 122–123.

[100] «Для ученого мышление составляет питание, без которого он, пребывая *в одиночестве и бодрствуя,* не может жить <...>. Однако, если напряженно обдумывать какой-нибудь вопрос за едой или во время прогулки, одновременно обременять работой голову и желудок или голову и ноги, то это приводит в одном случае к *ипохондрии,* в другом — к *головокружению*». Там же. С. 127.

[101] См.: *Kuehn, M.* Kant. Op. cit. P. 47.

[102] См.: *Griffith-Dickson, G.* Op. cit. P. 458. Отмечу, что Де Квинси называет обеды Канта «банкетом Платона», возможно, позаимствовав этот образ у Гамана. См.: *De Quincey.* A Selection of his Best Works / Edited by W. H. Bennet. London, 1889. V. II. P. 201.

тогда в рукопись Канта, по свидетельству Хассе, стали попадать наименования из обеденного меню[103].

Не на этот ли парадокс мог отреагировал Гегель, демистификатор Канта (и ученик Гамана), прибегнув к апостольской притче о застолье в уже упомянутом сочинении под названием «Жизнь Христа»? «Застолье», как «акт принятия и переваривания пищи», является, в толковании Гегеля, не знаком (прощания, прощения, примирения и т. д.), но самим смыслом (бытием), т. е. действием принятия и переваривания пищи, лишенным всякого посредничества[104]. «Иисус ломает хлеб, — пишет он, — "Берите, это мое тело дано вам; берите в память обо мне". Далее он берет сосуд. "Пейте его до дна; это моя кровь нового завета, пролитая для вас и для многих во искупление грехов; пейте ее в память обо мне"»[105]. Приняв заповедь любви (застолье, акт принятия, переваривания пищи) за законодательство («мысль»?, как именовал «застолье» Кант) о любви (знак прощания, прощения, примирения), сам Кант, и в его лице законопослушные евреи Старого Завета, могли ставить, по Гегелю, между заповедью любви и собой посредника в форме языка закона[106](пищевого остатка,

---

[103] *Hasse, J. G.* Äußerungen über Kant, seinen Charakter und seine Meinungen, von einem billigen Verehrer seiner Verdienste. Konigsberg, 1804.

[104] Этическая сила коммунального жертвоприношения покоилась на античной идее, придававшей важное значение совместной трапезе и питью — символам, подтверждающим силу товарищества и совместных социальных обязательств. Обычаи, известные современным арабам, живущим в пустыне, показывают, что узами коммунальной трапезы считается не религиозный фактор, а фактор принятия пищи. Всякий, кто съел даже маленькую порцию еды с бедуинами, или проглотил глоток молока, уже не вызывает страх, как враг, а становится, наоборот, другом. Но эта магия продолжается лишь на то время, пока еда удерживается в теле. В примитивных обществах были лишь одного сорта узы — узы куначества — людей, делящих трапезу. Понятие родства по крови появилось позже. «До сегодняшнего дня дикари едят отдельно и в одиночестве, и религиозные запреты на еду не позволяют им есть вместе с женами и детьми». *Freud, S.* Totem und Tabu. Op. cit. S. 419.

[105] «Здесь совместное принятие пищи и питья, — продолжает свою мысль Гегель, — не есть то, что называется символом (Zeichen). Связь между символом и символизируемым (Bezeichnetes) лишена сама по себе духовности, жизни; она — объективные узы. Символ и символизируемый чужды друг другу, и их единение находится за их пределами в Третьем, в мысли. Делить с кем-либо еду и питье есть акт единения, прочувствованного единения, а не обусловленный символ». *Hegel, G.W.F.* Geist des Christentums und sein Schicksal. 4. S. 521.

[106] «Когда Евреи клялись небом, землей, Ерусалимом или волосами на голове, и вручали свою клятву во владение Богу, помещая ее в руки Бога, они соединяли реальность того, что они утверждали, с объектом; ставили знак равенства

приложения, довеска, не подлежащих перевариванию). Но что мог означать этот "довесок" (язык закона)? Здесь внимание Гегеля могло задержаться на перекличке Канта, создателя эпистемологии, основанной на изучении отправлений собственного организма, с Гаманом и Гердером.

5. «Опознал по звуку блеющую овцу».

В начале семидесятых годов, прошедших под знаком затяжного молчания Канта, предположительно размышлявшего над своим фундаментальным трудом, Гаман пишет два анонимных эссе: «Филологические идеи и сомнения по поводу эссе, получившего приз академии» (1772) и «Последнее желание и завещание на тему о происхождении языка — от Бога или от человека» (1770)[107], подписавшись соответственно «Волхвом с Севера» и «Рыцарем Розы и Креста». В обоих эссе авторское внимание сконцентрировано на Гердере и его «Трактате о происхождении языка» («Abhandlung über den Ursprung der Sprache», 1772), удостоенном премии Берлинской академии.

Человек – создатель языка, ибо он обладает такой организацией ума, которая может позволить ему, наблюдая за животными, стать творцом своих навыков, включая навык языка и даже еды. Вот тезис Гердера. «Если другим непонятно, как душа человека могла создать язык, то мне непонятно, как душа человека могла быть тем, чем она является, и в силу одного этого не создать себе по необходимости язык, независимо от помощи органов речи или человеческого общества»[108]. Ведь человек мог стать творцом языка, едва он опознал по звуку блеющую овцу[109], а, наблюдая за тем, как свиньи едят

между двумя реальностями и соединяли объект с тем, что им утверждалось, равенство обоих с мощью внешнего авторитета. Бога наделяли властью над словом». *Hegel, G.W.F.* Geist des Christentums und sein Schicksal. 3. S. 484.

[107] *Hamann, J.G.* Sämtliche Werke, 3 Bd. S. 25-33. В тексте эссе "Последнее желание и завещание на тему о происхождении языка" (1770) имеется завуалированная отсылка к рождению дочери Гамана, Элизаветы Регины, позволившая Гвен Гриффит-Диксон датировать эссе не 1770 г., как это указано, а 1772 г., т.е. датой рождения дочери Гамана. С этой "неточностью" Гриффит-Диксон связывает возможное (и не осуществленное) намерение Гамана представить эссе на конкурс вместе с Гердером.

[108] *Гердер И.Г.* Трактат о происхождении языка. М. 2007. С. 143.

[109] "Допустим, что перед его взором предстает образ овцы. Человек смотрит на нее не так, как другие животные. Не как голодный, почуявший добычу волк и кровожадный лев, которые при этом чуют и предвкушают пищу. Чувственность

желуди, мог научиться есть (мысль, кажется, заимствованная у Руссо). Таков был общий фон, на который обрушился с критикой Гаман, не допускающий единения этих двух оффисов – ума и чувства.

«Надо полагать, **чувства** относятся к **пониманию**, как **желудок** к сосудам, скрывая более тонкие и подверженные брожению соки крови, без циркуляции и притока которых желудок не может управлять своим офисом. Поэтому в нашем понимании нет ничего такого, что бы не должно было предстать прежде нашим чувствам: как ничего нет в наших телах, что бы не прошло прежде через наш желудок либо через желудок родителей. Поэтому семя (stamina) и жидкость (menstruum)[110] нашего разума являются в самом истинном смысле

одолевает их! Инстинкт бросает их на овечку! Он /человек – А.П./ смотрит на овцу и не как охваченный вожделением баран <...>. Его душа учится сознавать и ищет примету. И вот овца *блеет*. Примета найдена. В действие вступило внутреннее чувство. Это блеяние, оказавшее самое сильное впечатление на душу, победившее все остальные свойства, которые были обнаружены зрением и осязанием, вырвавшееся вперед и глубже всего проникшее в душу, остается в ней. Но вот овца вновь появляется перед человеком. Белая, кроткая, покрытая шерстью. Душа смотрит, осязает, размышляет, ищет примету. Овца блеет, и тогда душа вновь узнает ее. "Ага, – говорит ей внутреннее чувство, – так это опять ты, Блеющая!" Она узнала ее *по-человечески*, ибо узнала и назвала ее со всей отчетливостью, с помощью приметы". Там же. С. 141-142.

[110] «Stamina (stamen, стебель растений — *А. П.*) соответствует семени у животных. Menstruum — термин алхимиков для растворения в жидкости <...>. Гаман мог воспользоваться каламбуром, связанным с немецким словом *scheiden*. Как глагол, *scheiden* обозначает разделять, отделять (в химическом смысле), как существительное (Die *Scheide — А. П.*) означает женский половой орган *vagina*. Бюхсель сообщает, без комментариев и дальнейших указаний, что существуют универсальные и частные menstrua, скорее всего, имея в виду эпистемологическую метафору. Но тут следует возразить, что «менструация» обладает слишком специфическим физиологическим смыслом, чтобы быть отнесенным к техническим терминам алхимиков. Я полагаю, что "menstrual" неизбежно носит отсылку к телесным жидкостям», — дает пояснение Гвен Гриффит-Диксон (P. 496). Конечно, философским контекстом Гамановского размышления мог послужить, помимо Аристотеля, еще и Лейбниц. «Исследователи новейшего времени нам показали (да это и в согласии с разумом), что живые существа, органы которых нам известны, т. е. растения и животные, возникают не из гниения или из хаоса, как это думали древние, но из «предобразованного семени, следовательно, путем превращения ранее существующих живых существ. В семени взрослых животных находятся маленькие животные, которые через посредство зачатия принимают новую оболочку, ими усвояемую и дающую им возможность питаться и расти, дабы вступить со временем на арену более широкую и способствовать продлению рода взрослого животного». *Лейбниц Г. В.* Т. 1. С. 407. Не иначе как следуя Гаману (а, стало быть, и Лейбницу), словом stamina (от латинского stamen) мог пользоваться и Гердер, понимая его и в прямом значении (как «нить основы

откровением и **преданием**, которые мы принимаем за нашу собственность, перевариваем с помощью соков и сил и потому приравниваем к должности нашего критического и неуправляемого (?) ("archontische") офиса **политического животного**, частично обнажаемого, а частично наследуемого»[111], — таинственно писал Гаман.

Но как "семя" и "жидкость" нашего разума, будучи представленными в их истинном смысле (т.е. как "откровение" и "предание"), могли функционировать в "оффисе политического животного", который не всегда открыт для посещения? И в чем заключается механизм работы этого мистического оффиса, "частично наследуемого" у кого-то и "частично" доступного обозрению?

Можно ли считать организм человека самодостаточным, т. е. способным защитить от внешнего мира свое внутреннее хозяйство и тем объявить о своей независимости, если его внутреннее хозяйство, а именно, пищеварительный тракт, представляет собой не более, чем тонкую мембрану, обращенную одной стороной внутрь, а другой вовне? Формулирует вопрос Гегель по следам переклички Гердера и Гамана и, как увидим, Канта. Ведь даже если принять в расчет иерархическое разделение в системе этого хозяйства на ротовую полость, пищевод, желудок и кишечник, материал дигестивного тракта: кожа с ее складками, роговая оболочка, волосы, ногти, зубы, будучи продуктами неорганического мира, являются внешними относитель-

---

ткани»), и в переносном (как «мужской орган цветка»). «Прежде чем были образованы воздух, вода, земля, требовались разные stamina, растворяющие и осаждающие друг друга». *Гердер И.Г.* «Идеи к философии истории человечества». Перевод и примечания А.В. Михайлова. М. 1977. С. 19. В дальнейшем отсылки к этому изданию будут даваться посредством указания имени автора, слова «Идеи» и номера страницы.

[111] *Hamann, J.G.* 3 Bd. S. 39. Хотя в трактате Гердера, который имел в виду Гаман, была сделана попытка деконструкции модных теорий происхождения языка, «божественного», с одной стороны, «договорного», с другой, и «механистического» (из животных криков), с третьей, гипотеза, которую Гердер мог предложить взамен, не показалась Гаману (и Канту) заслуживающей внимания. «*Если представить себе человека в присущем ему состоянии сознательности и эту сознательность (рефлексию) действующей свободно, то он уже создал язык.* Ибо что такое рефлексия и что такое язык? <...>. Человек доказывает свою способность к рефлексии, когда, созерцая неясные образы, проплывающие, как сновидение, в его восприятии, он может в минуту бодрствования сосредоточиться и добровольно задержаться на одном из них, подвергнув его ясному, спокойному наблюдению и выделив приметы, подтверждающие, что перед ним находится именно данный предмет, а не какой-либо иной", - писал Гердер, считая блеяние" овцы такой "приметой". *См.:* Трактат о происхождении языка. М. 2007. С. 141.

но самого организма и внутренними относительно внешнего мира (неорганической природы?). Отсутствие разделения между внутренним и внешним наглядно демонстрируется в моменты, когда живой организм испытывает лишение (голод или жажду), т. е. когда желание удовлетворить потребность в еде и питье сопровождается напряжением организма, который, сжимая мембраны пищеварительного тракта, не оставляет ничего за пределами самого себя.

Но если живой организм может заявить о своем желании — о реальном голоде и жажде, посылая во внешний мир полномочных представителей, запах и вкус («практические чувства» или «чувства оппозиции», призванные реально устранить негативное самовосприятие), что может послужить аналогией этого процесса в интеллектуальной сфере? Испытывая духовный голод и жажду, организм снаряжает «чувства идеализации», зрение и слух. И хотя от них вроде бы не зависит биологическая жизнь (существование) организма, «активному чувству слуха», т. е., в определении Гегеля, голосу, надлежит занять привилегированное место в системе циркуляции организма ввиду наименьшей сопротивляемости ему внешнего мира. То, что в растительном мире может быть выражено через перемену цвета и запаха (увядание и гниение), в живом организме передается через функцию голоса, валоризирующего первое и последнее желание, крик рождения и смерти, – писал Гегель, поддержав Гердера в диалоге с ним Гамана[112].

«Голос, – писал Гегель, – есть идеальное движение корпо-реального существа в пространстве, его смерть в том смысле, в каком оно немедленно воспринимается как тон и затем возвращается внутрь живого организма; он (голос — *А. П.*) является формой, в которой экстернальность корпо-реального пространства отрицает себя и возвращается к абстрактному единству самоощущения»[113]. И послужи

[112] «Зрение не было наиболее подходящим чувством для языка. К тому же зрительные восприятия были холодны и немы. С другой стороны, восприятия более грубых чувств были слишком неясными и слишком сливались друг с другом, так что, согласно самой природе, либо ничто вообще, либо только *слух мог стать нашим первым учителем языка*», – писал *Гердер в* «Трактате о происхождении языка» (С. 144). «Язык является отличительной характеристикой нашей расы снаружи, как разум изнутри. Язык есть естественный инструмент / «Organon"/ понимания, чувство души человека, подобно тому, как глаз служил чувствительной душой древних, а инстинкт – созидательным фактором строительства сот у пчел», – иронизирует Гаман, перифразируя мысль Гердера о вторичности зрения в сравнении со слухом. См. *Hamann, J.G.* 3 Bd. S. 42-43.

[113] См.: *Hamacher, W.* Pleroma. Op. cit. P. 239.

голос, прошедший путь от смерти в пространстве к возрождению внутри живого Я, причиной слуховой фобии, как это могло иметь место у Канта, разве не мог он восприниматься болезненнее, нежели зрительные и тактильные фобии?

«Да знаете ли вы наконец, философы! что между причиной и следствием, средством и целью существует не физическая связь, а духовная и идеальная, т. е. суеверие, как провозгласил величайший на земле историк своего отечества и естественной церкви (Юм — *А. П.*). Следовательно, счастливые попытки соединить тело и душу посредством желудей являются вымыслом ваших интеллектуальных и смышленых предков, которые именовали себя аборигенами или «Автохтонами» в более хрюкающем, нежели блеющем естественном произношении и которым сильно повезло явиться в мир в окружении великих дубовых рощ, где даже в позолоченном режиме этого бесценного времени они померли бы с голоду, не прими они скоропалительное решение презреть удовольствия, прибегнув к желудевой диете циников и случайно поддавшись обучению их соперниками и хозяевами. В знак благодарности к этой питательной желудевой диете свиньям была дана скорлупа, накопленная за три года, так что потерянные дети нашей земли могли питаться с ними за одним столом, в то время как боги и колониальные правители могли пить и делить между собой золото»[114].

Конечно, намекая на «желудевую диету» и «колониальных правителей», Гаман мог иметь в виду, как полагают исследователи, стиль правления просвещенного монарха, Фридриха II, разорившего народ. Но почему в фокусе могла оказаться личность Фридриха («Фрица», как его именовали в народе, и «Автократора (Afterkrator)», как его называет Гаман, неправильным написанием слова «Афтократор» («After» по-немецки значит «anus» — задний проход) выпячивая сексуальную ориентацию короля) — по слухам — импотента и гомосексуалиста? Зачем мог ему понадобиться этот неожиданный поворот в сторону приватных функций монарха? Конечно, тут нельзя упускать из виду один нюанс. Параллельно со слухами, за монархом

[114] *Hamann, J.G.* 3 Bd. S. 29. Гаман использует параболу о блудном сыне, принужденном, как и первый человек в интерпретации Гердера, питаться желудями за одним столом с соблюдающими эту диету животными. Эта параллель с голодной желудевой диетой, будучи противопоставленной метафоре апостольского застолья, могла быть впоследствии заимствована у Гамана Гегелем и ретроспективно направлена против Канта. По мысли Гегеля, идея господствующего разума могла быть взята Кантом из религии евреев Старого Завета.

была закреплена официальная репутация аскета в вопросах религии и морали. И именно в этой сфере могло произойти смещение. Ведь в лице короля Гаман мог пародировать другой персонаж, тоже имеющий репутацию аскета и гордящийся своим воздержанием, а именно, Канта.

И полагай Гаман, что от последнего шага Канта могло удерживать лишь ханжество, которое он приписывал и монарху, следует ли удивляться тому, что едва ли не самое жесткое слово было обрушено на принцип воздержания, отторгающий, помимо зрения и слуха, еще и обоняние. Гаман пишет об устройстве королевских гланд (glans regia), взращенных на самых терпких запахах[115].

Конечно, тень Канта вряд ли могла заслонить для Гамана основную мишень — Гердера, представившего человека в роли создателя языка, а в терминах Гамана, соединившего тело и душу. Но какие разрушительные последствия могло принести это соединение? Не иначе, как видя эти последствия в отказе соблюдать различия между «создателем» или «творцом», каким может быть только Бог, и первооткрывателем, каким мог бы быть и человек[116], Гаман предлагает свою фантазию сотворения мира, создав прецедент[117], которым вскорости воспользуется Кант, о чем ниже.

[115] «Те, кто живет по книгам Марка Антония Афтократора (см. объяснение такого написания слова "Афтократор" выше), хотя и знают о половом акте по книгам, но предпочитают седлать лошадь позади фаэтона". На тему о псевдологических свойствах Разума Гаман не скупится на экзальтированную отсылку. Великий катехизм Разума, пишет он, описан в словаре Бейля (Oswald Bayle), где под статьей "Lamia" имеется следующий текст (в пересказе Гриффит-Диксон): "король Деметриус показывает Ламии, флейтистке короля (Фридрих II, равно как и Гаман, обучались игре на флейте — *А. П.*) различные мази и натирает одной из них ее половой орган (pudendum). Ламия говорит: "Но эта воняет хуже других" на что Деметриус отвечает, что эта предназначена для гланд короля». *Griffith-Dickson, G.* Op. cit. P. 472. Отметим, что тема королевских гланд, терпких запахов и набальзамированных половых органов уже всплывала у Гамана в статье "Об эссе Канта "Наблюдения над чувством возвышенного и прекрасного"».

[116] Эта мысль, как отмечает Эльфрида Бюхсель (Buechsel, Elfriede), могла быть цитацией из Ветхого Завета. «В то время как греческие философы утверждали, что имена вещам были впервые даны мудрецами, Моисей поправлял их, говоря, что первым Создателем был Бог». *Griffith-Dickson, G.* Op. cit. P. 473.

[117] Обвинение в неразличении между понятиями "творить (вещи)" и "поддерживать их существование" было предъявлено в 1663 г. и Спинозе, причем, в том же контексте мифа о сотворении человека. «Во многих местах "Принципов" и "Метафизических мыслей" Вы высказываете, — будь то в качестве собственного мнения, или в пояснение слов Декарта, философию которого Вы излагаете, — что

«Сам Бог представил своего новорожденного и старейшего в нашей расе в качестве содержателя и наследника мира, который был создан благодаря слову, изреченному из Его уст <...>. Каждый феномен природы есть слово, знак, символ, обещание нового, мистического, невыразимого и все же интимного союза, участия и общения божественных энергий и идей. Все, что человек слышал с самого начала, видел своими глазами, трогал руками, было живое слово; Бог был словом. Со словом на устах и в сердцах происхождение языка было столь же естественным и близким, как игра ребенка»[118]. Но означает ли это, что, подобно «новорожденному и старейшему в нашей расе» (Адаму – А.П./, человек рождается без знания языка?

Указав, что Гердер не пошел дальше традиционных представлений о языке, Гаман, не без иронии, задерживается на двух сторонах Платоновского аргумента – позитивной и негативной, каждая из которых дает «объяснение причин, почему человек не является» и все же является животным. Несмотря на «непомерные расходы, расточаемые на негативную часть Платоновского аргумента, - ядовито замечает Гаман, – все же величие человека и его расы претерпевает неожиданный взрыв благодаря позитивной стороне Платоновского аргумента. Ибо то, что поведала нам вся положительная сторона, указанная Платоном <...>, это то, что положительная способность думать и говорить являются врождными и непосредственно естественными – т.е. уподобляемыми инстинкту животных <...>, что изобретение языка так же свойственно человеку, как построение паутины для паука и сот для пчелы, – и чтобы изобрести то, что ему свойственно /язык – А.П./, что ничего не нужно более того, чтобы поме-

---

творить /вещи/ и поддерживать /их существование/ есть одно и то же <...>. Из этого положения приходится, как мне думается, придти к неизбежному заключению, — или что в движениях, или воле души не может быть ничего злого, или что сам бог непосредственно создает это зло. Возьмем следующий пример: душа Адама желает вкусить от запретного плода. Из вышеследующего следует, что воздействие Бога не только обусловливает вообще волю Адама, но, как будет сейчас показано, определяет и конкретный характер его желания. Таким образом, или поступок Адама сам по себе не является дурным, поскольку сам Бог определил его волю в этом направлении, или же сам бог является виновником того, что мы называем злом, И мне представляется, что ни Вы, ни г-н Декарт не разрешаете этого вопроса, говоря, что зло есть нечто в реальности не *сущее* (non ens) и что Бог не причастен к нему». Письмо Виллема Ван Блейенберга. *Спиноза Б.* Переписка. М. 1932. С. 92. В рамках данной работы этот вопрос обсуждается в Приложении в разделах “Лейбниц” и “Кант”.

[118] *Hamann, J.G.* 3 Bd. Op. cit. S. 32.

стить человека в условия собственной рефлексии»[119]. Но языку, как и пользованию ложкой, нужно обучаться.

«Еде ложкой или разговору нужно обучаться, хотя навык еды и лингвистический навык являются необходимыми свойствами человеческой натуры <...>. В то же самое время из того, что эти навыки неотделимы от человеческой природы, вовсе не следует, что каждый экземпляр расы способен приобщиться к ним (навыкам еды, разговора и т. д. — *А. П.*), не будучи обучен <...>. Картина младенца, поглощающего кашку и выдающего результат с другого конца, позволяет Гаману повеселиться в ключе Юма. Между причиной и следствием нет физической связи, говорит он; и тот факт, что следствием одной обязанности матери — ухода за младенцем — возникает другая, просто связан с великим чудом — пищеварения».

«Все, решительно все служит доказательством *этого* — работа человеческого желудка, проглатывающего кожу и волосы, камни и минеральные жилы вроде таблеток, струи пота и крови, бремя вздохов и проклятий, кипящую воду — элемент голода и жажды, жадность которых <...> делает все приемлемым для вкуса и благостным для аристократического неба наших Финансистов и Изобретателей, жителей Крита и Арабов, даже тот плодородный навоз, который Евреи Халдейской земли частично презирали, а частично ели со скорбью на водах Чебар во времена его пророческого бремени <...> никто не научился бы есть из ложки, золотой или деревянной, не случись их няне или матери размазать кашку вокруг их открытого ротика в доверчивом ожидании великого чуда пищеварения»[120], — пишет Гаман, снова поставив пищеварение в один ряд с работой интеллекта.

6. «Неорганический состав мембран».

Но как к работе человеческого желудка, переваривающего все, что «приемлемо для неба Финансистов, Изобретателей, жителей Крита и т.д. (аллюзии, на которых я останавливаться не буду) могла быть отнесена идея «плодородноого навоза, который Евреи Халдейской

[119] Ibid. P. 45. "Человек научается пользоваться и управлять всеми своими конечностями и чувствами и, соответственно, своими ушами и языком, потому что он может учиться, должен учиться и конечно же хочет учиться. Следовательно, происхождение языка столь же естественно и столь же принадлежит человеку, как происхождение всякой деятельности, умения и навыка". Ibid. P. 41.

[120] *Hamann, J.G.* 3 Bd. Op. cit. S. 28-29.

земли <...> ели со скорбью»? Если Гаман имел в виду трапезу пророка Иезекиля, которому Бог предписал есть пищу, приготовленную над огнем из человеческих отходов, после чего смягчил наказание, заменив человеческие отходы на коровьи лепешки[121], как из размышлений над этой трапезой могли возникнуть фантастические предположения о природе человека? «Пищеварение», которому предшествуют голод и жажда, может осуществляться через «неорганический состав мембран», обеспечивая человеку способность переваривать даже предметы неорганической природы: «кожу», «волосы», «камни». Эта линия Гамановского фантазирования, неотделимая от «шарлатанских средств», кажется, создавших ему литературное реноме[122], могла быть позднее развита Гегелем в ранних теологических работах.

Наказание «мятежному дому» Евреев, предписывающее печь «ячменные» над «коровьими лепешками», и категорический императив Канта могли иметь общие корни, коль скоро культура (питания) и разум поставлены в зависимость от пищеварения. Ведь отказавшись от принципов греческого полиса и напичкав своих наследников, вместо чистого молока здоровых кормилиц, искусственными фармацевтическими формулами, рассуждает Гегель, не подменил ли иудаизм, а следом за ним и Кант, здоровую диету (читай: идеи свободы) неорганическими и не перевариваемыми добавками (читай: пустым формализмом и возведением фетишей)?

Конечно, деконструкция мифа «Кант-Христос», насаждаемого лояльными учениками Канта, включая Гегеля, могла быть заимствована у Гамана[123]. Не иначе как с оглядкой на аллюзию Гамана о

[121] Пояснение о пророке Иезекиле дано биографами Гамана.

[122] За несколько лет до смерти Гаман решил издать свои эссе, дав им общее название «Шарлатанские средства» («Saalbadereyen») и снабдив каждое из них подзаголовком «Ванночка» (Wannchen»). Настаивая на жанре «Ванночек», Гаман отказывался внимать уговорам друзей и, в частности, Гердера, советовавших ему остановиться на менее эксцентричном варианте. Позднейшими биографами было высказано предположение, что с «Ванночками» могла ассоциироваться у Гамана профессия покойного отца, «хирурга, администрировавшего целебные ванны», или «цирюльника» по другим источникам. Не исключено, что с выбором «Ванночек» Гамана мог связывать личные пристрастия, скажем, сибаритство (предмет нареканий Канта и Беренса).

[123] Как идеолог религии любви, Гегель мог, по мысли его толкователей, включая Гамахера, ассоциировать себя с Христом, принужденным сражаться с формальными законами иудаизма («Евреями Халдейской земли»?), перенеся их на формальные законы разума. Эта борьба могла быть обозначена у Гегеля через метафору апостольского застолья, не имеющего параллели в Ветхом Завете.

пророке Иезекиле, Гегель называет евреев голодающим народом, обделенным таким застольем, за которым отец с сыном могли бы вкушать «трапезу примирения»[124]. Не согласись Авраам отдать сына на заклание, не расторгни он «узы любви и коммунальной жизни», не нарушь он «целостности отношений, в которых он раньше жил в согласии с природой и людьми», т. е. не подчинись он «власти разума» (выбор, сделанный, по мысли Гегеля, Авраамом-Кантом), он вряд ли мог бы получить статус «родоначальника (отца) своей нации»[125].

Конечно, начав с вопроса, затронутого Гердером в призовом эссе, Гаман мог сильно отклониться в сторону. Не иначе как чувствуя себя учителем Гердера, чьи задатки к импровизации могли быть уничтожены Кантом, Гаман мог дать волю своей фантазии, вряд ли подозревая, что эссе о происхождении языка окажется для Гердера всего лишь прелюдом к грандиозному проекту. И когда первые четыре части Гердеровских «Идей» (1784) появились в печати, амбициозно упорядочив мысли самого Гамана, Гаман обошел их молчанием, то ли исчерпав запас критической энергии, а, возможно, не проявив большой расторопности. Расторопность, даже рвение могла быть проявлена как раз Кантом, вряд ли обладавшим квалификацией для суда над Гердером, за которым позднее закрепился титул родоначальника генетического метода. И хотя а руках Канта мог уже быть текст вышедшей из печати «Критики чистого разума», настоятельно требующей спасения (см. главу 6), и почти готовый текст следующей «Критики», он все же нашел время для того, чтобы методично атаковать Гердера, направив в его адрес четыре удара в виде трех рецензий и самостоятельного эссе. Но в чем мог Кант видеть уязвимость позиции Гердера?

Конечно, в глазах Канта Гердер был ретроградом, перебежавшим от него к Гаману с готовой атакой на Учителя под диктовку Гамана[126]. Но и теории самого Гердера, не избежавшие влияния Га-

---

[124] «Все, что падает, будь то увядшие листья, куски, камни или экскременты, — падает с переполненного яствами пиршеского стола любви, установленного для себя жизнью, как лишенная ценности ветошь; пустой и мертвый остаток, представленный в недрах единства полноты. Соответственно, отбросами, ветошью и остатками, не способными поддержать онтологическое отношение единства целого и его части, объединенных спекулятивным движением тотальности, окажется сам фетиш». *Hamacher, W*. Op. cit. P. 58.

[125] Мысль (и цитата из Гегеля) заимствованы мной из *Hamacher, W*. P. 49.

[126] «Еще не выведена общая формула отношения между размерами Земли, скоростью ее вращения вокруг оси и углом ее наклона к плоскости эклиптики <...>. Еще менее знаем мы о том, насколько продвинулось развитие каждой из

мана, кажется, обрушивались на все, что было собранно Кантом по крупицам. Ведь Гердер не только осмелился поставить человека в один ряд с обитателями других планет[127] и всех прочих созданий природы, но, следуя Лейбницу, открытому для него не Кантом, а Гаманом, принял на веру универсальную космическую связь всего со всем[128], благодаря которой «животное и душа получают начало вместе с миром»[129], а любая «льдинка» и «снежинка»[130] может быть сравнена с «зародышем во чреве матери». "Вот что бросается в глаза: человеческая жизнь в той мере, в какой она растительна, разделяет судьбу флоры. Как растение, человек и животное рождаются из семени, и семя, зародыш будущего дерева, тоже нуждается, чтобы вырасти, в теплой материнской оболочке. Человек формируется в чреве матери, растет там, как растение; и позже наши нервы и волокна, первые побеги и силы можно сравнивать с чувствительными органами растений"[131].

Но как могла тема зародыша и чрева матери попасть в непосредственный круг интересов Канта? Ведь отвергнув Бога, он все же подвесил в воздухе вопрос о происхождении человеческого рода, так и не решаясь доверить его матери-природе. Что еще, если не аналогия с собственной матерью, могло питать его сомнения? Фойер, ко-

---

планет, а всего меньше известно нам об органическом строении и судьбе их обитателей <...>. Мы можем быть более или менее умеренными в своих оценках и гипотезах, мы можем селить ближе к Солнцу или дальше от Солнца более совершенные существа – все это мечты, мечты..." (*Гердер И.Г.* "Идеи". С. 16), – комментировал Гердер "Теорию неба" Канта (см главу 4).

[127] «Но так как наши мысли и силы, несомненно, возникают только из организации нашей Земли и стремятся к изменению и превращению до тех пор, пока не достигнут чистоты и тонкости, которые /вообще/ это наше творение может дать, и если необходимо руководствоваться аналогией – а значит, и на других небесных телах не должно быть иначе, – то можно предположить, что человек будет иметь цель, одинаковую с обитателями других планет, дабы, наконец, не только проложить путь ко многим звездам, но, может быть, вступить в общение со зрелыми существами многих различных, но родственных нашей земле миров». *Гердер И. Г.* "Идеи". Цитируется по: *Кант. И.* Т. 8. С. 39. В тех случаях, когда перевод текстов Канта, цитирующего Гердера, отличается от перевода "Идей", взятого мной за образец, я отдаю предпочтение текстам Гердера.

[128] «Человек — компендий мира: в нем органически объединены известь, земля, соли, кислоты, жиры и вода, силы роста, возбуждения, ощущения». Там же. С. 43–44.

[129] *Лейбниц Г. В.* Т. 1. С. 427.

[130] Там же. С. 91.

[131] *Гердер И.Г.* "Идеи". С. 40.

торому принадлежит эта мысль, цитирует Лавжоя (А.О. Lovejoy), ссылающегося на особенности Кантовского характера, не желающего простить природе ее «текучесть», «неразборчивость» и «путаницу»[132] — источник того, что Гердер мог называть «ущемлением гордости человека»[133].

«Неразборчивая “природа-мать”, кажется, открыла свою утробу для всех приключений, — пишет Фойер. — Она создала угрозу всем защитным механизмам, которые Кант с таким трудом сооружал для собственной сексуальности и эдипальных желаний. В концепции эволюции подразумевается мать, своей неразборчивостью способствующая созданию “чудовищ”. Кант изобразил такую мать “землей в родах, из своего беременного чрева, удобренного морским илом, дающей жизнь животным и растениям”»[134]. Ведь по Гердеру, кажется, выходило, что все, созданное природой, объединено родством, подобным родству потомков, вышедших из чрева одной матери — мысль, заставившая Канта «отшатнуться»[135]. С неменьшим ужасом мог он читать о том, что, если человеку и могла быть отведена особая роль в этом большом выводке, произведенном на свет неразборчивой матерью, она могла быть сведена к прямой походке, которая отличает человека от обезьяны при одинаковом устройстве мозга[136].

---

[132] «... ввиду некоторых особенностей его умственного темперамента — особенностей ума с глубоким схоластическим напряжением, (ему могло быть — *А. П.*) трудно терпеть природу — текучую, неразборчивую, запутанную, в которой серия организмов может до бесконечности терять одни характеристики и приобретать иные». *Lovejoy, A. O.* Kant and Evolution II // The Popular Science Monthly, 78 (1911); 43-44.

[133] «Но главное, что ущемляет гордость человека, так это то, что самыми сладостными порывами своей души, которые именует он любовью и в которых он проявляет такую **разборчивость** /выделено мной – А.П./ и так следует своим желаниям, он – столь же слепо, как растения, служит законам природы». (*Гердер И.Г.* «Идеи». С. 41).

[134] *Feuer, L.* Ibid. P. 96-97.

[135] «Если бы один род возник из другого или все роды возникли из одного первоначального рода либо из одного материнского лона (чрева — *А. П.*), то только родство между ними могло бы привести к идеям, которые, однако, столь чудовищны, что разум (с содроганием — *А. П.*) отшатывается от них». Цитируется по: *Кант И.* Т. 8. С. 49.

[136] «У обезьяны – все те же части мозга, что и у человека; но в соответствии с формой черепной коробки мозг сдавлен и оттеснен назад, а форма черепа зависит от того, что голова расположена под другим углом и не приспособлена к прямому расположению тела <...>. Взгляни же на небеса, человек, и возрадуйся, и ужаснись безмерному преимуществу, которое творец мира связал со столь простым началом – с прямым положением тела! Если бы ты, словно животное,

Не успев послать издателям последнее возражение Гердеру, Кант спешит со своей версией истории человечества, на сей раз пожелав одним ударом сразить и Гердера, и Гамана. Как и Гаман, он предлагает новый миф о сотворении мира, и вопреки Гаману, легкомысленно полагавшемуся на свою фантазию, ищет поддержки в авторитетном источнике, выбрав в качестве такового первую книгу Моисея: «я могу позволить себе заручиться разрешением пользоваться священным документом, как картой, и вообразить себе, что мой путь, который я совершаю на крыльях фантазии <...>, пойдет как раз по той линии, которая в этом документе исторически начертана»[137].

«Итак, первый человек умел *стоять* и *ходить*; он мог *говорить* (первая книга Моисеева, глава II, строка 20)[138], даже *разговаривать*, т. е. говорить с помощью связанных понятий, а, следовательно, *мыслить*. Все звуковые навыки он должен был выработать сам (ибо, если бы они были врожденными, то были бы также наследственными), что, однако, опровергается опытом»[139], — пишет Кант, поставив на место Гердера с его теорией прямой походки и Гамана с его мыслью о слове. Человек появился на свет во владении всех факультетов, необходимых для выполнения указаний свыше, продолжает поучение Кант. И в той мере, в какой ему надлежит начать свою историю с получения инструкций, первой из них является инстинкт. «Инстинкт — этот глас Божий, к которому прислушиваются все животные, должен вначале один руководить новичком. Некоторые предметы он разрешает ему употреблять для питания (еще один камень в огород Гердера и Гамана — *А. П.*), другие — запрещает (III, 2, 3)»[140].

Следом за инстинктом питания, Кант делает неакцентированный поворот в сторону моральной истории. «Стыд», в понимании Канта, не есть естество человека, которому свойственно «робкое чувство

сгибался к земле, если бы голове твоей было придано направление в сторону рта и носа, выражение прожорливости, если бы все строение тела приведено было в единство с таким направлением головы, – где были бы высшие твои духовные силы»? *Гердер И.Г.* «Идеи». С. 88, 90.

[137] *Кант И.* Т. 8. С. 73.

[138] Кант, вероятно, интерпретирует так следующие строки: «И я, Господь, сказал своему Единородному, который был со мной с начала, пусть человек будет создан по моему образу и подобию. И было так». (1, 27).

[139] *Кант И.* Т. 8. С. 74.

[140] Там же. Здесь, вероятно, имеется в виду сад, который Господь «приготовил для пользования человеку. И человек видел, что он пригоден для еды» (строка 10) и как «древо познания» (строка 11).

стыда»[141], как это полагал Гердер, а инстинкт пола, вернее, инстинкт вины и стыда и символ борьбы за сексуальное воздержание. Все эти сознательные и подсознательные силы, соки, стихии, мечты и наваждения могли получить, по Канту, символическое наименование в концепции «фигового листа»[142]. И только облеченный в камзол, фрак, сюртук, декорированный шпагой и другими атрибутами отличия и величия, человек (сам Кант?) мог уже позволить себе, в качестве третьего шага, выпада, скачка — обернуться назад на разум[143], полученный в награду от первой женщины, с которой он имел легкомыслие связать себя узами «нерушимой преданности».

И едва только разум стал предметом рефлексии, человек мог сделать четвертый и последний шаг, наконец поняв, «что он, собственно, является *целью природы*, и что ни одно живущее на земле существо не может с ним в этом соперничать. Когда он в первый раз сказал овце: *твою шерсть, которой ты покрыта, природа дала тебе не для тебя, а для меня,* — снял с нее шерсть и надел на себя»[144]. И хотя формально этим шагом, т. е. указанием на осознанное

[141] «Что бы ни говорили философы, а для человека стыдиться своей наготы естественно <...>. И почти нет таких народов, живущих своей животной жизнью, которые не прикрывали бы свое тело, где бы по крайней мере женщины с того возраста, когда просыпаются у них инстинкты, не прикрывали своей наготы, тем более что нежность и восприимчивость этих органов и другие причины требуют, чтобы они были защищены. Итак, человек еще не прикрывался ни одеждами, ни мазями от ярости стихий и укусов насекомых, а уже *чувственная природа* заставила его распорядиться так, чтобы орган самого сильного и жизненно необходимого влечения был прикрыт и защищен". *Гердер И.Г.* "Идеи". С. 104.

[142] «Человек вскоре замечает, что половое возбуждение, которое основывается у животных на преходящем, большей частью периодическом влечении, способно у него принять характер более длительный и даже более интенсивный благодаря воображению, которое поддерживает эту эмоцию, умеряя ее, но делая ее в то же время тем продолжительнее и равномернее, чем больше предмет чувства удален, и что в силу этого устраняется пресыщение, к которому ведет удовлетворение чисто животной потребности. Фиговый лист был, таким образом, продуктом гораздо более широкого распространения разума, чем то, которое имело место на начальной стадии проявления последнего». *Кант И.* Т. 8. С. 76.

[143] «И они (мужчина и женщина — *А. П.*), повидимому, готовы упрекать и считать преступником разум, пользование которым причинило им все эти беды. Мысль жить для потомства, которое, может быть, устроится лучше или в качестве членов семьи облегчит их труды, была, пожалуй, для них единственной утешительной и бодрящей перспективой». Там же. С. 77.

[144] Там же.

превосходство человека над животным миром, Кант мог закончить свою отповедь в адрес диссиденствующих учеников[145], он все же позволил себе несколько обуздать разум, введя ограничения, «которые разум в интересах его ближних в будущем наложит на его волю и которые для устройства общества гораздо более необходимы, чем расположение и любовь /читай: гуманность и религия – А.П./»[146]. Вопрос о том, зачем могла Канту понадобиться оговорка об ограничениях, налагаемых разумом на волю, разъяснится сам собой, если припомнить, что именно в это время завершалась «Критика практического разума», которая требовала рекламы.

Итак, подрядившись пересмотреть историю человечества в соответствии с библейским оригиналом, Кант не забыл напомнить о примате разума над чувствами и душой, тем самым перечеркнув выводы Гамана и Гердера, его же на этот пересмотр подвигнувших.

5. «Выбрасывают из гнезд сами ласточки-матери".

«Еще в конце зимы, т. е. в 1803, Кант впервые начал жаловаться на неприятные сновидения, а иногда ужасные сны, которые пробуждали его в состоянии ажитации. Иногда мелодии, которые он слышал звучавшими на улицах Кенигсберга в ранней юности, болезненно отзывались в ушах и задерживались в них так, что никакие попытки освободиться от них не могли помочь. Они держали его без сна до позднего часа; и часто, когда после длительной бессонницы он засыпал, как бы глубок ни был его сон, он внезапно прекращался из-за ужасного видения, которое пугало его до неописуемых пределов. Почти каждую ночь он яростно и крайне возбужденно тянул веревку звонка, соединенную со звонком наверху, где спал его слуга. И как бы скоро ни спешил на зов слуга, он всегда прибегал слишком поздно и был уверен, что найдет своего мастера уже покинувшим постель и в ужасе бегущим в другой конец дома <...>.

Его чудовищные сны становились все более и более устрашающими; из отдельных сцен или обрывков этих снов можно было бы создать классические трагедии, настолько глубоким было впечатление

145 Гердер озаглавил главу 6 своего труда "Человек создан, чтобы усвоить дух гуманности и религии" ("Идеи". С. 108).

146 "Итак, человек вступит в отношения равенства со всеми разумными существами, к какому бы рангу они ни принадлежали". *Кант. И*. Т. 8. С. 78.

от них, не покидавшее его при пробуждении. В числе шокирующих и не поддающихся описанию призраков в его снах были убийцы, подступающие к его ложу. И от ужасной вереницы фантомов он приходил в такое возбуждение, что по пробуждении приходил в замешательство, принимая собственного слугу, который спешил к нему на помощь, за убийцу. Днем мы часто говорили об этих теневых иллюзиях; и Кант, проникшись присущим ему духом презрения ко всякого рода нервной слабости, смеялся и, чтобы закрепить свое решение, <...> записывал в дневнике: "Не поддаваться панике темноты"»[147], — писал в своих воспоминаниях Васянский, вряд ли осознавая, что решение «Не поддаваться панике темноты» могло быть как раз тем жестом подавления, заслонившим для Канта подлинные причины страхов и фобий.

Но почему ужасным сновидениям, в которых могли действовать «шокирующие и не поддающиеся описанию призраки», принимаемые Кантом за убийц, могло предшествовать навязчивое звучание «мелодий»? Какие мелодии мог «слышать» Кант на улицах Кенигсберга во времена ранней юности»? И как могло случиться, что они стали обсессивными, т.е. «задерживались» и «болезненно отзывались» в ушах, не позволяя убежать и скрыться? Конечно, в комплекс фобий, которые могли преследовать по ночам Канта, могли вписаться и песнопения арестантов, ассоциируемых с убийцами, или хоровое пение мальчиков, от которого он когда-то отказался, лишив отца традиционного обряда захоронения. Не следует забывать, что «пение» могло быть причислено поздним Кантом к категории стадного чувства (призывных звуков, свидетельствующих о преступной «склонности общаться»)[148]. Но и любовь к пению (птиц), пришедшая к Канту в ожидании смерти[149], могла быть не более, чем желанием искупить вину, в контексте которой он мог рассматривать свои зву-

[147] *De Quincey.* Op. cit. P. 250–251.

[148] «Подобное проявление этой склонности наблюдается также у детей и слабоумных людей, которые визгом, криком, свистом, пением и другими шумными занятиями (часто этим выражая благоговение) нарушают покой мыслящих людей. И я не вижу здесь никакой другой побудительной причины, кроме желания далеко и широко вокруг себя дать знать о своем существовании». *Кант И.* Т. 8. С. 74.

[149] Каждую весну Кант дожидался «возвращения лесной завирушки, которая пела в саду перед его окном. Эта птичка, то ли одна и та же, то ли ее птенец, пела в одном и том же положении многие годы, и Кант выражал нетерпение, когда холода длились дольше, чем обычно, задерживая ее возвращение». *De Quincey.* Op. cit. P. 244.

ковые фобии. В начале февраля 1804 г. Васянский обнаружил в дневнике философа запись, датируемую летом прошлого года, в которую рукой Канта был помещен фрагмент старой песни о счастливом месяце феврале, который не приносит человеку никаких забот[150]. В феврале Канта не стало.

Со страхом перед «навязчивым звучанием мелодии» могли быть связаны у Канта и более глубинные ассоциации. «В холодное лето, когда в воздухе почти не было насекомых, Кант заметил около зернового амбара в Лиценте (Lizent) множество ласточкиных гнезд и несколько мертвых птенцов, выброшенных на землю. Озадаченный, он вскоре вернулся, чтобы снова проверить гнезда, и обнаружил, не веря своим глазам, что птенцов выбрасывают из гнезд сами ласточки-матери. Удивляясь природному инстинкту, который, наследуя у разума, мог учить ласточек жертвовать некоторыми из своих птенцов в моменты, когда еды не хватает на всех, Кант сказал: "Тогда мой разум отступился, и мне ничего другого не оставалось, как пасть на колени и молиться". И так, как он это сказал, невозможно ни описать, ни воспроизвести. Высокое благоговение, которое пылало на его почтенном лице, тон его голоса, изгиб рук, энтузиазм, с которым сопровождались эти слова, все было особенным»[151], — писал восхищенный Васянский, до недавнего времени не привлекая к этой истории внимания исследователей.

Но не мог ли в наблюдениях Канта за ласточкой-матерью, разумеется, фантазиях, таиться закодированный секрет собственного рождения? Ведь в глубине Кантовского сознания (или подсознания) – и эта мысль принадлежит братьям Беме – мог зреть до конца жизни один и тот же вопрос: «Почему троим детям, рожденным до него, нужно было умереть, чтобы он выжил»? Ведь бок о бок с убежденностью о намерении родителей удержать для жизни одного ребенка, могла соседствовать и мистическая убежденность в том, что их Эмануил был отмечен божьим перстом[152]. И если это так, Кант мог конструировать миф о собственном рождении в том же ключе, в каком традиционно слагается миф о рождении героя, Моисея или Христа, т.е. по матрице нарциссистского отражения.

---

[150] Ibid. P. 276–277.

[151] Цитируется по: *Böhme, H. & Böhme, G.* Das Andere der Vernunft. Frankfurt am Mein. 1992. S. 488–489.

[152] С подсознательной мыслью о собственной исключительности могла быть связана самоуверенность дебютанта, граничащая с мегаломанией (см. главу I).

В фантазии допускается, что мать могла умертвить детей, чтобы Кант остался «избранным и единородным сыном»[153]. «В мифе о рождении, в котором Кант /всегда/ связывал свои нарциссистские желания с личностью матери, содержалось также чувство архаической вины перед смертью сестер и братьев. Герой матери остался один. То, что жизнь могла пройти для Канта вне сексуального опыта, кажется таким загадочным». А между тем, «десексуализация открыла ему огромную драму нерушимой преданности женщине, в чем и заключалась гарантия его исключительности»[154]. Контакт с женщиной, а вместе с ним и инстинкт «размножения», мог уступить место удалению, отказу, хандре, «меланхолии», но меланхолии как духу «воспроизводящего себя» рода, «который не связывают никакие узы родства»[155].

«Можно определить меланхолию как болезнь одиночества. Унылые добровольно уединяются. И тут совершается чудо созерцательной жизни. На одиночестве построены тысячи обществ. Слабость превращается в силу. Изолирующая болезнь становится болезнью, которая связывает. Меланхолики, которые отравлены черной желчью, вновь узнают друг друга в большой семье поклонников Сатурна, обладателя "звездной лютни" <...>. В качестве членов этой большой семьи философы размножаются между собой без секса, посредством сложного вспомогательного средства, которое называется аффилиацией и дружбой. В качестве матки здесь фигурируют школы, званые обеды, салоны, университеты. Так воспроизводит себя род, который не связывают никакие кровные узы! Философствовать — значит льнуть к духовным отцам, как только появляется возмож-

[153] Интерпретируя фантазии Канта о собственной избранности в контексте мысли об убийстве маленьких братьев и сестер, братья Беме, кажется, оставили без внимания абсурдную фантазию Канта, высказанную в вышедшей посмертно статье «О педагогике». «Они (птицы — *А. П.*) обучаются пению старшими, и трогательно видеть, как, словно в школе, старая птица изо всех сил поет перед своими птенчиками, а они своими крошечными глотками стараются воспроизвести те же звуки. Чтобы убедиться в том, что птицы поют не по инстинкту, а действительно учатся этому, стоит сделать опыт: взять из-под канареек, допустим, половину их яиц и положить под них воробьиные яйца или даже, пожалуй, посадить в гнездо на место их птенчиков молоденьких воробьев. Если их поместить в такой комнате, в которой они не будут слышать воробьев с улицы, то они научатся пению канареек, и получатся поющие воробьи». *Кант И.* Т. 8. С. 401. На произвольность этой мысли Канта указано в комментариях составителей.

[154] *Böhme, H. & Böhme, G.* Das Andere der Vernunft. Frankfurt am Mein. 1992. S. 489–490.

[155] *Botuel, J.-B.* Op. cit. C. 179.

ность оторваться от матери. Возрождать себя не в материнской утробе, а в духе, не с помощью семени, а посредством пневмы»[156].

В другом эпизоде, рассказанном Васянским со слов Канта, есть воспоминание о том, как Кант, держа в руке ласточку, заглянул ей в глаза и увидел в ее блеске отражение небес[157], в котором братья Беме находят новое подтверждение идентификации Канта с матерью. Здесь, полагают они, могло отчетливо проявиться сексуальное желание. В сиянии глаз ласточки предстает взор матери (на небесах). И это сияние отражается также в выражении (сияющего) лица рассказчика. «Глаза ласточки — "звездное небо над головой" — мать на небесах — это и есть Нирвана, великое нарциссистское отражение, аннулирующее страсть к объекту-либидо. Идентифицируя себя с матерью, с *этим* взором, он растворил в ней свою тоску, что означает, что он уже не является гетеросексуальным мужчиной, в связи с чем отменяются все сексуальные отношения с женщиной. Взамен этому — панический страх "селибата" вместе с латентной гомосексуальностью и с узами мужской дружбы»[158].

Но в чем могла проявиться латентность фантазий и страхов Канта? Конечно, не доживи он до глубокой старости, когда контроль над ночными фантазиями и страхами мог оказаться выше его возможностей, и не окажись его ночной сиделкой его же биограф, этот вопрос вряд ли мог бы быть задан. И хотя осмотрительный Васянский, вероятно, имел все намерения унести с собой секреты Канта, однажды обронив, что в ночной жизни старика могли заключаться сюжеты классических трагедий, он распахнул двери для всевозможных спекуляций. Ведь сюжеты классической трагедии изучены со времен Аристротеля достаточно хорошо. И не менее хорошо известно, что изучение жанра трагедии Аристотель начинал и заканчивал трагедией par excellence, трагедией Софокла «Царь Эдип» (*Oedipus Tyrannus*).

«В чем состоят великие деяния Эдипа? В его разоблачении, отцеубийстве, разрешении загадки Сфинкса, в кровосмесительстве и

---

[156] Ibid. «Однополая любовь, как мужчин, так и женщин, была в Спарте признанным обычаем и частью воспитания подростков. Любовник подростка заслуживал уважение или презрение в зависимости от заслуг его воспитанника. Плутарх сообщает, что, когда мальчик закричал от боли во время борьбы, за его трусость оштрафован был любовник». *Russell, B.* "A History". P. 103.

[157] «Тот же жест серьезной нежности можно было заметить, когда он с искренним восхищением рассказывал, как однажды держал в руках ласточку, заглянул ей в глаза, и ему показалось, будто бы он увидел в их блеске небо (Васянский, С. 293)».

[158] *Böhme & Böhme,* Op. cit. *S.* 490.

самоослеплении»[159]. Не эта ли тематика могла составлять существо сознательных и подсознательных страхов Канта? Разве не мог его преследовать именно страх разоблачения, связанный с запретным желанием смерти отца, инцестуальными фантазиями о матери, или, скажем, истерической слепотой? И даже страх перед «разрешением загадки Сфинкса» мог реализоваться в его философских работах, как я надеюсь показать в главах 4 и 5.

Не могло ли в намеке Васянского о сюжетах трагедий, разыгрываемых в ночных кошмарах Канта, оказаться еще одного плана, связанного с конкретным знанием трактовки жанра трагедии Аристотелем? Обратим внимание на то, что трагедии разыгрываются у Канта не в свете дневного дня, т. е. не на сцене, а, так сказать, за кулисами — ночью, в темноте, с завязанными глазами, как и в подлинной трагедии. «Ведь *ни одно* из этих деяний (деяний героя трагедии — *А. П.*) не показано на сцене <...>. И те из них, которые возникают реально на сцене, невидимы зрителю. В *Гекубе* Еврипида осуществляется ослепление Полиместра и убийство его детей, но не на открытой сцене, а в тенте, установленном на сцене. О некоторых из великих деяний, которые имеют место до того, как начинается трагедия, *рассказывается* в Прологе, о других мы узнаем *из отчета* посыльного»[160]. И если роль посыльного как раз и мог выполнить для Канта Васянский, не полагалось ли ему возвестить, пусть на языке Эзопа, об ожидаемом сюжете, как о трагедии? Что же получается? Держа под замком трагические сюжеты, терзающие Канта, т. е. выполняя свой долг перед философом, Васянский все же не удержался и, скорее всего, не подозревая об этом, приоткрыл кулису страшной двойной жизни своего персонажа? Конечно, без оговорок самого Канта, Васянский вряд ли мог выполнить эту функцию.

«Часто нам снится, — пишет Кант в «Антропологии», — что мы не можем стоять на ногах, что мы заблудились, остановились, произнеся проповедь, или по забывчивости надели, вместо парика, ночной колпак и в таком виде оказались в большом обществе, что можем лететь, куда нам вздумается; или же мы пробуждаемся с веселым смехом, сами не зная, чем он вызван. Каким образом мы перемещаемся во сне в давно прошедшем времени, разговариваем с давно

[159] См.: *Devereux, G.* Structure of Tragedy and Structure of the Psyche in Aristotle's Poetics // Psychoanalysis and Philosophy / Edited by Charles Hanly and Morris Lazerowitz. N.Y. 1970. P. 61–62.

[160] Ibid. P. 62.

умершими, пытаемся считать это сном, но все-таки вынуждены считать действительностью, останется навсегда необъясненным. Однако, можно считать несомненным, что сна без сновидений не бывает, и тот, кто полагает, что ему ничего не снилось, просто позабыл свои сновидения»[161]. Но что нового о Канте может нам сказать этот безыскусный отчет о снах? Предваряя интерпретации Кантовских снов, Фойер вводит понятие «крушения категорий», относя акт крушения к ночному опыту. Все, что Кант выстраивал в продолжение всей жизни, пишет он, на что мобилизовал все ресурсы разума — порядок, стабильность, дисциплина, пророческие амбиции и т. д., — могло оказаться в руинах с наступлением темноты и ночи.

«В тематике сновидений просматривается некая последовательность. Он не может встать на ноги, что означает, что он страшится своей способности к эрекции, своей мужской потенции[162]. И будь это так, что мог означать тот страшный сон, тот рассказ о собственной слепоте, в котором Кант мог увидеть себя в роли проповедника, забывшего на полуслове свою проповедь? И если там роли оказались смещены, т.е. если там Кант мог оказаться счастливым исключением из правила, почему во сне ему все же пригрезилось наказание? Но какое? И кем могла быть та «выложенная фосфором» фигура, которая тогда, кажется, исчезла с наступлением темноты, а теперь, во сне, появилась как раз под покровом ночи? Но, может быть, ключ к разгадке лежит в самой проповеди? А что, если проповедник мог запнуться на слове «Бог...», то ли забыв, то ли не сумев выговорить, существует ли он или... Боже упаси...? Что тогда? Неужели был прав насмешник Гейне, предупреждавший о том, что у Канта за трагедией неизменно следует фарс?

«До сих пор Иммануил Кант изображал неумолимого философа, он штурмовал небо, он перебил весь гарнизон, сам верховный владыка небес, не будучи доказан, плавает в своей крови, нет больше ни всеобъемлющего милосердия, ни отеческой любви, ни потустороннего воздаяния за посюстороннюю воздержанность, бессмертие души лежит при последнем издыхании — тут стоны, тут хрип, и старый Лампе в качестве удрученного свидетеля стоит рядом, с зонтиком под мышкой, и пот от ужаса, и слезы льются по его лицу. Тогда разжалобился Иммануил Кант и показал, что он не только великий философ, но и добрый человек; и он задумывается, и полудобродуш-

---

[161] *Кант И.* Т. 7. С. 214.

[162] *Feuer, L. S.* Unconscious Sources of Kant's Philosophy. Op. cit. P. 102.

но, полуиронически говорит: “Старому Лампе нужен бог, иначе бедный человек не будет счастлив, а человек должен быть счастлив на земле — так говорит практический разум, мне-то что — ну, пусть практический разум и даст поруку в бытии божьем”. Под влиянием этого довода Кант различает теоретический разум и разум практический, и посредством последнего, словно волшебной палочкой, он воскресил вновь труп деизма, убитого теоретическим разумом»[163].

А как понимать этот страх потери памяти? Ну, надел он «по забывчивости» «вместо парика, ночной колпак», ну, появился «в таком виде... в большом обществе»? Но, может быть, дело вовсе не в памяти? «Постель — гнездо многих болезней”, — предупреждает Кант. — “Спать долго или с перерывами — значит, бежать тех забот, которые нас ожидают по пробуждении”. Постель — это источник греха, моральной слабости. Но в сновидении, где говорит его подсознание, он предпочитает ночной колпак парику. Далее, он летит, как птица, -классический символ полового акта. Он преодолел страхи и достиг оргазма. Он разражается смехом, сам не зная, почему. Но разве это не понятно из темы прошлого сна? Его радует освобождение сексуальной функции. Далее, он возвращается в прошедшие времена, говорит с теми, кто давно уже умер»[154]. А не могли ли фантазии, положенные в основание истории смерти матери, быть навеянными реальным «разговором» с ней? Разве не мог Кант чему-то научиться у Сведенборга[165], с пристрастием штудируя его тома, на покупку которых не поскупился при достаточной бережливости на изрядные денежные траты?

6. «Будто все мое тело в замках».

Указав на архаичные пласты фантазий Канта, братья Беме могли поместить их в один ряд «с семейными фантазиями Кафки», кажется, не обратив внимания на возможную преемственность. Ведь фобии Кафки, страстно желающего «писать» на периферии немецкой

[163] Цитируется по: *Гулыга А.* Op. cit. С. 128.

[164] *Feuer, L. S.* Op. Cit. P. 103.

[165] «В этом воображаемом пространстве духовные существа находятся в непрерывном общении. Сведеборг беседует с душами усопших, когда ему заблагорассудится <...>. Огромное расстояние между разумными обитателями мира следует считать ничтожным по отношению ко всему духовному миру, и беседовать с обитателем Сатурна ему так же легко, как с душой умершего человека», — писал Кант в «Грезах духовидца» (1766). Т. 1. С. 249–250.

культуры, могли питаться смещенным страхом, когда страх перед фигурой реального отца мог трансформироваться в страх перед высокой немецкой культурой, во времена Кафки уже не чуждой культа «категорического императива» (см. главу 6). Обратим внимание на детали. «Я хочу писать, ощущение непрерывного подергивания на лбу. Я сижу в своей комнате — главном штабе квартирного шума. Я слышу, как хлопают все двери <...>, а еще я слышу, как затворяют дверцу кухонной плиты. Отец распахивает настежь двери моей комнаты и проходит через нее в волочащемся за ним халате, в соседней комнате выскребают золу из печи. Валли спрашивает из передней, словно кричит через парижскую улицу, вычищена ли уже отцова шляпа, шиканье, которое должно выразить внимание ко мне, лишь подхлестывает отвечающий голос. Входная дверь отворяется вначале с простудным сипом, переходящим в быстро обрываемое женское пение, и закрывается с глухим мужественным стуком, который звучит особенно бесцеремонно. Отец ушел, теперь начинается более деликатный, более рассредоточенный, более безнадежный шум, предводительствуемый голосами двух канареек. Я уже и раньше подумывал — а теперь канарейки снова навели меня на эту мысль, — не приоткрыть ли чуть-чуть дверь, не проползти ли, подобно змее, в соседнюю комнату, чтобы вот так, распластавшись на полу, умолять моих сестер и их горничную о покое»[166].

Кафка пишет, что он хочет писать. Но может ли он хотеть писать, если уже пишет? А если функцию «писать» может выполнять некий

[166] *Кафка Ф.* Дневники / Перевод с немецкого Е. А. Кацевой. Спб. 1999. С. 109. Тот же отрывок комментируется Валерием Подорогой, отвернувшимся от психоаналитической интерпретации, то ли полагая знание Фрейда факультативным, а критику обязательной, а, возможно, вдохновившись примерами таких противников фрейдизма, как Вальтер Бенжамин или Делез-Гватари. («Я хочу писать.., но слишком сильна помеха — квартирный шум и ее последствия. Кафка знал им цену. В своем пространном описании квартирного шума Кафка достигает убедительности музыканта. С одной стороны, шум, столь навязчивый, но с другой — вовсе и не шум, а музыкальное произведение, которое творится перед нами проникновенной игрой знаков письма. Шум как таковой это набор естественных звуков, проявляющихся одновременно в одном слуховом континууме. Накладываясь друг на друга, отчасти смешиваясь, лишенные какой-либо внутренней связи, вне ритма, они блокируют наше восприятие мира. В шуме звуки не имеют отдельного "места", предстают неоднозначными наподобие хаотической звуковой массы. И шумовой эффект остается травмирующим до тех пор, пока его интенсивность подпитывается случайностью звуковых колебаний. Шум мешает...». Подробно текст Подороги можно прочитать по интернетному адресу http//anthropology.rinet.ru/old/kniga2/rodor.htm.

механизм (осциллограф, записывающий буквы в виде импульсов, идущих из головы Кафки?), не должна ли речь пойти о двойниках, выполняющих соответственно желание и действие? Но могло ли у Кафки (или его двойника) возникнуть это желание, если его мысль следит за неподвижностью тела визави движения мира вокруг. Все кругом чем-то заняты, а он «сидит», скорее всего, находя нарциссистское удовлетворение в фиксации того, чего не в состоянии зафиксировать другие. Это тело может испытывать голод или, скажем, возбуждение гениталий, хотя именно те фиксации, которые деятельная мысль может протоколировать в бездеятельном теле, должны быть заблокированы, не попадая в осциллограф.

Чтобы понять желание Кафки заблокировать реальный предмет своих фиксаций, а вместе с ними и предмет его страхов, следует помнить о внутреннем запрете на выражение всех конфликтов, вызывающих травму, исключая лишь один — внешнюю реакцию на конфликтную ситуацию, переданную через посредство слуха. Ведь и Кафка, и его двойник, о субстанции (теле?) которых мы практически ничего не знаем, есть лишь рецептор, отражение, рефлексия внешнего мира, большое зеркало или, вернее, большое Ухо, если припомнить Ницше. Напрягаясь, Ухо слышит звук того, как «затворяют дверцу кухонной плиты». Но почему оно слышит именно или, в первую очередь, этот звук? Надо полагать, его слух есть его память. Он — вещь в себе, которая знает мир лишь по реакции другого, нарцисс, который знаком лишь с отражениями. Но как может работать этот нарциссизм?

Со звуком кухонной дверцы ассоциируется приближение трапезы. Так было всегда и так будет сейчас. Но что такое трапеза, если не появление фигуры отца, по праву кормильца подающего голос, уничтожающий сына? В памяти конечно же фиксируется и обратная связь. Звук кухонной дверцы — звук отцовского голоса — сын обращен в жертву палача-отца, но и в палача своей жертвы. Ведь сжимаясь и горбясь, сын молчаливо убивает отца движением замедленного действия. Он ведет учет его дурным манерам с мыслью, чтобы отец познал себя по впечатлению и реакции, которую он производит на собственного сына. Ухо далее «слышит», как распахивается дверь, и отец проходит через его комнату «в волочащемся за ним халате», надо полагать, с замусоленным подолом. И это, заметим, фантазируемое, а не реальное, действие завершается за пределами закрытого пространства, куда может приникнуть только Ухо: «в соседней комнате выскребают из печи золу».

Из памяти Кафки, связанной с другим пространством и другим ландшафтом, мог возникнуть звук открывающихся и закрывающихся замков (классический символ коитуса в психоанализе), а вместе с ним и звук скрипящих и поющих дверей. Откуда мог он возникнуть? Конечно, тело Кафки находится в пространстве, т. е. становится частью ландшафта, а, возможно, множества ландшафтов, причем, оно может быть либо замурованным в них, обращенным в кокон, «сжатым в точку», либо раскрепощенным, принявшим «форму объемного тела», как и «Замок» его эквивалент в одноименной повести[167], стоит только повернуть некий ключ. С ключом, кажется, связан магический акт «превращения». Но кто и кого превращает? Кому может принадлежать этот ключ и что может храниться за этими замками? «Когда я сегодня после обеда лежал в кровати, и кто-то быстро повернул ключ в замке, мне показалось, будто все мое тело в замках, как на карнавальном костюме, и с короткими интервалами то тут, то там открывался или запирался какой-нибудь из замков»[168].

Конечно, когда ландшафтом, к которому прислушивается Ухо Кафки, могла оказаться постель, т. е. когда Кафка мог пожелать, оставшись наедине с собственным телом, прислушаться к нему и узнать тайну его существования, именно этого не происходит. Тишину лежащего тела, нарушает «активная жизнь», в ходе которой отец может выполнять свой долг родоначальника рода, удерживая за собой ключ, от которого зависит жизнь, дыхание, желание, движение, наконец, коитус и «полная осуществленность» самого Кафки.

[167] «Итак, нам следует привыкнуть к тем мгновенным трансформациям, которые испытывает К.-тело — от нормальных телесных размеров до сжимания до величины предельно малой, точечной, в которой в самый момент сжатия сохраняется нормальная его величина (этот процесс двойного удерживания форм совершенно описан самим Кафкой в его романе “Превращение”) <...>. Таким образом, в пространстве Замка оказывается тело с двойной физикой (наблюдатель регистрирует, если ему позволяет его дисциплинированное внимание, изменение позиции взгляда). Во взаимодействии с Замком, когда наблюдатель принудительным образом оказывается в позиции супервизора, тело К. сжимается в точку, теснится, перемещается, подобно неодушевленному предмету, выталкивается на периферию Замка, блуждает по его окраине и только на самой границе оно разворачивается и принимает форму объемного тела со всеми соответствующими полной форме достоинствами. Таким образом, только в единственном месте пространства определено место для полной осуществленности К.». *Серкова В. А.* Топология метафизического пространства: Ф. Кафка. “Замок” // Метафизические исследования. Выпуск 4. Культура, СПб. С. 102–103.

[168] *Кафка Ф.* Дневники. Перевод с немецкого Е.А. Кацевой. Спб. 1999. С. 147.

«Входная дверь отворяется вначале с простудным сипом, переходящим в быстро обрываемое женское пение, и закрывается с глухим мужественным стуком, который звучит особенно бесцеремонно». Так «слышит» Ухо Кафки «уход» отца. Вслед за «женским пением» ему слышится заключительный аккорд коитуса — бесцеремонный «мужественный стук» — захлопывание замка — удаление за занавеску отцовского тела — прелюд к магическому акту «превращения» (пробуждения?) самого Кафки. Но как могло происходить это превращение? Из оркестровой ямы слышится пение канарейки, так сказать, щебетание «post coitus» и, надо полагать, — призыв к самостоятельному действу. Тело обретает упругость, способность к движению, а вместе с ним и наибольшую агрессию, на которую оно вообще способно. Оно движется к двери, «приоткрывает» ее и, прикинувшись змеей (можно было бы прикинуться насекомым — но этот опыт отложен на потом), проползти в соседнюю комнату, чтобы вот так, распластавшись на полу... Но какие агрессивные намерения могло пожелать осуществить это объемное тело, распластавшееся на полу, как змея? И почему именно змея, с которой могла быть связана больная литературная память — о судьбе Эвридики и Орфея, Адама и Евы и всего человечества? И могло ли Ухо Кафки хоть на мгновение забыть о том, кому в этой истории выпал жребий смеяться последним[169]?

«Из-за плоской и тесной груди, затрудняющей работу сердца и легких, я был предрасположен к ипохондрии, которая в юности граничила с отвращением к жизни. Однако понимание того, что это гнетущее чувство вызывается чисто механической причиной и что устранить ее нельзя, помогло мне не обращать на него внимание и, несмотря на стеснение в груди, оставаться спокойным и веселым»[170] Но не с этим ли волевым усилием могла быть у Канта связана фиксация на физических симптомах, на каждом отправлении своего организма с последующей «соматизацией их»[171]? Ведь успеху сражения с физическими симптомами могли способствовать тома медицинских справочников, энциклопедий, журналов и т. д. Но в какой мере это лечение могло быть действительно эффективным? Судя по признанию, сделанному самим Кантом[172], титанические усилия воли

[169] «И сказал господь Бог змию: за то, что ты сделал это, ты будешь проклят пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми; ты будешь ходить на чреве твоем и будешь есть прах во все дни жизни твоей» (3:15).

[170] *Кант И*. Т. 7. С. 122.

[171] *Ford, C. F.* The Somatizing Disorders: Illness as a Way of Life. N.Y. 1983.

[172] «От стеснения в груди я не освободился, так как причина его заключается в строении моего тела. Однако отвлекая мое внимание от этого ощущения, будто

вряд ли могли принести ему желанное освобождение. Ведь даже за год до смерти он продолжал жаловаться на ипохондрию, хотя и пожелал воспользоваться анонимным голосом «одного писателя» («О педагогике», 1803). Но что он вряд ли мог осознавать, хотя, кажется, мог предчувствовать, это зависимость этиологии его неврозов от подавления чувственного опыта. Ведь в определении ипохондрии как фобии на почве назойливого звука сверчков он мог преодолеть уже полпути к решению своей проблемы. А когда он писал о снах, как о средстве для продления жизни, не мог ли он чувствовать, пусть подсознательно, что именно в снах поднимаются шлюзы подавленных эмоций?

7. «Истязает тех, кто страдает от бессонницы».

«Ночные кошмары преследуют людей, спящих на спине, — писал мемуарист Дж. Бонд, современник Канта, — и часто начинаются со страшных снов, после чего спящий ощущает затрудненное дыхание, сильное давление на грудь и полную скованность в движении. Находясь в агонии, он стенает, изрекает нечленораздельные звуки и остается в тисках смерти до тех пор, пока кто-либо не приходит на помощь, выводя его из этого чудовищного ступора»[173]. В ходе ночного приключения наступает определенный час, когда спящий испытывает на себе дыхание некоего существа, чаще животного, а иногда и страшилища в человеческом обличии (эльфа?, злого духа?, домового?, упыря?, вурдалака?, дьявола?, ведьмы?), которое начинает сильно давить ему на грудь и делает попытку к удушению, в то время как сам спящий ощущает себя бессильным ввиду общего паралича всех конечностей. По пробуждении человек ощущает холодный пот, конвульсивное сердцебиение, звон в ушах, давление в висках, слабость в нижних конечностях и т. д., т. е. симптомы, на которые в разное время мог жаловаться и Кант. Сейчас нам уже известно, что страх может толкать «невротика к структурированию

оно меня вообще не касается, я подчинил его себе, не позволяя ему оказывать влияние на мои мысли и поступки». *Кант И.* Т. 7. С. 122.

[173] *Bond, J.* An Essay on the Incubus, or Nightmare (1753). P. 2. Цитируется по: *Jones, E.* Op. cit. P. 16. Человеку, предрасположенному к неврозам на почве страха, надо полагать, было чем занять свою фантазию. К рождению Канта книжний рынок мог быть уже наводнен сочинениями о вторжении в ночное пространство злых духов, эльфов, ведьм, дьявола и т. д. См.: *Schmidt W.,* De Ephialte sive Incubone, *Rostock* (1627); *Teichmeyer,* De Incubo, Jena (1640); *Welsh,* De Incubo, *Leipsik (1643), A. Wanckel,* De Incubo, *Wittenberg* (1651); *J.P. Jorolis,* De Incubo, *Ultrajeckti* (1680), etc.

жизни, заражая его гипертрофированным педантизмом и порождая, наряду с симптомами респираторной и сердечной недостаточности, головокружения и т.д. вплоть до ощущения паралича мышц»[174].

В постфрейдовской психологической науке сну отводится функция выполнения желаний, а точнее, эротических желаний, подлежащих подавлению в ходе реального опыта (в силу их неприемлемости с точки зрения тех или иных требований или норм морали). И чем интенсивнее может оказаться подавляемое желание и, соответственно, чем искаженнее содержание (эпизод, событие, мечта), предшествующее этому желанию, тем сильнее страх, которым сопровождается тот или иной сон. Эрнст Джонс связывает этиологию ночного кошмара с «выражением интенсивного умственного конфликта, возникшего в контексте подавленного эротического желания (чаще всего, кровосмесительного)»[175], тем самым повторяя мысль Фрейда, разъясненную Ференци[176]. И кто бы ни мог появиться в качестве ночного визитера, духи ли любимых (или ненавистных) предков[177], выступающих как в узнаваемом виде, так и в обличии агрессивных животных, монстров, вампиров и т. д., контекст сновидений продолжает быть эротическим.

«Ночной визит прекрасного или страшного существа, которое вначале измучает спящего страстными объятьями, а затем вытянет из него жизненные силы (вампиры — кровь, эльфы — молоко и т. д. — *А. П.*) — все это указывает на естественный и нормальный процесс, которому сопутствуют ночные эмиссии. В подсознании кровь является обычным субститутом спермы»[178].

---

[174] *Jones, E.* Op. cit. P. 33–34.

[175] Ibid. P. 44.

[176] «Неврозы на почве страха возникают тогда, когда либидо отъединяется, отторгается от психики (psyche). Это отторжение, ставшее одним из самых важных открытий Фрейда, ощущается субъектом в виде страха, в связи с чем сексуальное возбуждение, выведенное из организма (через воздержание? — *А. П.*), вызывает физиологический эффект, психологическим коррелятом которого является страх». *Ferensci, S.* M.D. Theory and Technique of Psychoanalysis. N.Y. 1926. С. 34.

[177] «Желание причинить зло (ближнему — *А. П.*) играет громадную роль в подсознании, в конечном счете исходя из агрессивного «желания смерти», возникающего у ребенка по отношению к конфликтующему родителю или сопернику. Сознание вины на почве желаний, направленных на тех, кто иначе является предметом любви, естественно порождает мысль, что, умри этот близкий человек, т. е. осуществись агрессивные желания, он захочет вернуться и преследовать, мучить своего убийцу». *Jones, E.* Op. cit. P. 112.

[178] Ibid. P. 119.

Но в какой мере нам может быть доступно то, что могло происходить в жизни Канта, когда двери его спальни закрывались (запирались?) для ночной жизни? Отпустив слугу, Кант помещал себя в замурованный кокон, лишенный доступа свежего воздуха (духа? пневмы?). С запретом на проветривание комнаты, в которой он спал, могли быть связаны у Канта не только симптомы агорофобии, но и мистический страх перед ночными визитерами. Тело маленького человека, с которым Кант мог идентифицировать собственное тело, являясь душой большого, требует того, чтобы быть всеми силами удержанным внутри[179]. Но как? Как удержать в неподвижности воздух спальной комнаты, хотя и запакованной в каменную кладку, но прихотливо снабженной окнами и дверью? Конечно, для сохранения души, покидающей тело через естественные отверстия[180], требовалось бы замазать все щели по образцу саркофагов или склепов и, видимо, способом, аналогичным тому, которым могли удерживаться телесные жидкости (слюна, пот, сперма). Ведь почитая слюну как особый медикамент, способствующий пищеварению и одновременно «действующий как слабительное», Кант провозгласил себя поборником бережного с ней обращения, одновременно объявив войну излишним издержкам пота[181] и настаивая на экономном расходовании спермы[182]. Но мог ли закупоренный воздушный канал между Кантовской спальней и внешним миром спасти его от дьявольского наваждения, способного похитить, умыкнуть его маленькое тело и даже

---

[179] «Животное внутри животного, человек внутри человека — это наша душа. И в той мере, в какой присутствием души объясняется деятельность животного или человека, отдых в виде сна или смерть объясняют отсутствие души, в первом случае временное, а во втором — перманентное». *Sir Frazer, J. G.* The Golden Bough. N.Y. 1943. P. 178.

[180] Ibid. P. 180.

[181] «По этому вопросу свидетели утверждают в один голос, что Кант не потел или, по меньшей мере, потел настолько мало, насколько это возможно. Яхман сообщает: “Летом он ходил очень медленно, чтобы не вспотеть”. Васянский подтверждает: “Ни днем, ни ночью Кант не потел. Так как при передвижении летом на открытом воздухе <...> легкий костюм все же не мог предохранить от возникновения потоотделения, то у него и против этого было наготове профилактическое средство. Он останавливался в какой-нибудь тени в позе, как если бы он ожидал кого-то, и оставался в неподвижности до тех пор, пока процесс потоотделения не прекращался. Но если в душную летнюю ночь на нем выступала хотя бы только одна капля пота, то он, упоминая об этом случае, придавал ему такую важность, как будто с ним случилось какое-то ужасное происшествие”». *Ботюль, Ж.-Б.* P. 172.

[182] Ibid.

вознести его в воздух[183] по особым правилам, разработанным мистиками и спиритами?

«В царство ночи он вступал, соблюдая несметное количество мер предосторожности: "Ложась в постель, он сначала садился на кровать, с легкостью заскакивал на нее, протаскивал угол одеяла за спиной через одно плечо к другому, а затем — с какой-то особой сноровкой оборачивал вокруг себя другой угол одеяла. Так упаковавшись и опутавшись, словно в кокон, он ожидал сна"[184]. Опутавшись, словно в кокон. Или в смирительную рубашку... Или, подобно юношам в интернатах того времени, которым хотели помешать заниматься мастурбацией! Но он делал это добровольно! Связанный по рукам и ногам!»[185]. Но что могло означать это «добровольно»? Разве связывание себя по рукам и ногам могло способствовать расслаблению, необходимому для наступления сна?

Перед самой смертью Кант сделал одно признание, выбрав для него нейтральную форму лекций «О педагогике». «Если мы укутываем детей, как мумий, то это делается единственно ради нашего удобства, чтобы нам не нужно было смотреть за тем, как бы дети не искривились, хотя это нередко случается именно благодаря пеленанию. Да и сами дети испытывают при этом чувство боязни, впадая как бы в некоторое отчаяние, так как они совсем не могут шевелиться <...>. Попробовали бы хоть раз спеленать взрослого человека и посмотрели бы тогда, будет ли он также кричать и находиться в страхе и отчаянии»[186]. И не знай Кант реального страха и отчаяния взрослого человека, завернутого в кокон, мог ли он рассуждать о «страхе и отчаянии» спеленутого человека? Но чего мог ожидать, а, возможно, даже вожделеть и страшиться Кант, добровольно «укутывая» себя, «как мумию»[187], и ловя в неподвижном, душном и непроницаемом воздухе фантомы пролетающих мимо и шмыгающих

[183] См.: «Levitation» in *Fodor, Nandor.* Encyclopaedia of Psychic Science. 1974. P. 194–202.[184] *De Quincey.* Op. cit. P.208.

[184] *De Quincey.* Op. cit. P.208.

[185] *Botul, J.-B.*. Op. cit. P. 180.

[186] *Кант И.* Т. 8. С. 418.

[187] «Около десяти часов, через четверть часа после того, как он заканчивал свои размышления, он шел в спальню, окно которой в течение всего года оставалось закрытым, раздевался и ложился в постель, причем, этот процесс сопровождался рядом вполне определенных манипуляций, благодаря которым он мог всю ночь оставаться полностью закутанным. Если же ночью ему необходимо было выйти, он ориентировался по тросу, протянутому между кроватью и уборной, чтобы не оступиться в темноте». *Botul, J.-B.* P. 157.

существ? Ведь душа, как известно, может покинуть тело в обличии белой мыши или птицы[188].

Если так испокон века думали его предки, мог ли Кант вычеркнуть это из своего (под)сознания? Ведь в страхе перед шорохом упорхающей души могли заключаться симптомы терзающей Канта меланхолии, от которой всего лишь один шаг до ипохондрии. Вот они, «стрекочущие звуки сверчка в тишине ночи; эти звуки нарушают душевное спокойствие, необходимое для сна"[189]. Так мог писать Кант в «Антропологии». Так он мог чувствовать всякий раз, когда на его «душевное спокойствие» совершались посягательства.

В 1766 г. он покинул квартиру с видом на Преголию, не вынеся шума от курсирующих по ней грузовых судов[190]. Девять лет спустя он снова поменял квартиру. «На этот раз изводил соседский петух, горланивший под окнами. Философ предлагал любые деньги, чтобы петуха прирезали, но хозяин не хотел с ним расставаться. Как может птица мешать человеку, к тому же прослывшему мудрецом? Сосед не желал потакать профессорской блажи. Пришлось Канту расстаться с домом Кантора»[191]. Девять лет могло стать для Канта магическим числом и сигналом к новому переезду, не случись ему быть уже владельцем дома, в связи с чем новую конфликтную ситуацию пришлось разрешать с помощью властей: «за садом находилась городская тюрьма. Летом, когда открывали окна, оттуда доносилось церковное песнопение. Это мешало сосредоточиться. К тому же философ был убежден, что арестанты озабочены не спасением души, а лишь тем, чтобы выслужиться перед начальством. И он потребовал, чтобы пение происходило при закрытых окнах. И не в полный голос <...>. У него были друзья в магистрате /надо полагать, Гиппель – А.П./, и он добился своего»[192].

---

[188] *Sir Frazer, J.G.* The Golden Bough. P. 182. «Обычно предполагается, что душа улетучивается через естественные отверстия в теле, особенно рот и ноздри. Поэтому селебы (Celebes) иногда зажимали ноздри, пупок и ноги больного рыбными крючками, так что, если душа захочет сбежать, она окажется твердо скрепленной на месте крючками». Ibid. P. 180.

[189] *Кант. И.* Т. 7. С. 239.

[190] *Гулыга А.* Op. cit. С. 79.

[191] Там же. С. 95.

[192] Там же. С. 165. Мераб Мамардашвили приводит в своей книге о Канте один исторический анекдот. «Фридриху Великому мешала и докучала какая-то находившаяся рядом мельница, принадлежавшая крестьянину. И он пригрозил этому крестьянину конфисковать мельницу, на что тот ответил: "Но в Пруссии еще есть судьи!" То есть крестьянин естественным и инстинктивным образом

«Ипохондрик — это *Grillenfänger* — (меланхолик, «ловец сверчков»). У меня дома в южной Франции этот трудно локализуемый шорох, этот рассеянный и оглушительный шум производят цикады. Но в Пруссии нет цикад <...>. Сверчки не могут там жить под открытым небом. Только возле камина, то есть в тепле. Их резкий стрекот истязает тех, кто страдает от бессонницы... Эти немецкие сверчки в камине заставляют меня вспомнить об английской «летучей мыши в ратуше» или о французском «пауке на потолке». Так Европа видит тех, кто улавливает легкое щелканье <...>. Во всяком случае, мы имеем дело с мрачными, тревожащими нас нарушителями покоя, которые, в свою очередь, являются причиной беспокойного поведения. Во французском языке эти значения соединены в слове cafard, в котором образ одного насекомого (таракана) является символом мрачных мыслей. — У него сверчок в голове *(Eine Grille im Kopf zu haben)* означает, что у кого-то появилось устойчивое состояние подавленности (француз сказал бы: у него появился настырный таракан). У Канта был сверчок в камине»[193], и летучая мышь в ратуше.

Ботюль готов допустить возможность и иного сценария. «Мы — в доме философа, который находится на Принцессиненштрассе. Город Кенигсберг спит. Мужчина осторожно сбрасывает свой кокон, одевается, бесшумно ступая, чтобы не разбудить своего слугу, крадется, спускается вниз по лестнице и выходит наружу, придерживаясь при этом стен домов. Он выходит наружу, в ночь, и начинает свою прогулку[194], которая неизменно пролегает по одному и тому же маршруту. Совы и сычи уже привыкли к тому, что постоянно в одно и то же время прошмыгивает этот силуэт <...>. Он думает: “Две

думал, что в Пруссии есть к кому обратиться, что можно подать в суд, в том числе и на правительство, на короля. Король, согласно анекдоту, смутился, но был приведен словами крестьянина в замешательство. И велел на своей летней резиденции выгравировать слова крестьянина; “В Пруссии есть еще судьи”». М.К. Мамардашвили. Путь к очевидности. Кантовские вариации. М. 2002. С. 92.

[193] *Botuel, J.-B.* Op. cit. P. 168. Возможно, стоит обратить внимание на этимологическое соответствие во французском языке между chemin «дорога» и «cheminee» — каминная труба.

[194] Было бы заблуждением связывать прогулку, предписанную себе Кантом, со страстью к размышлениям (случай Сократа, Гоббса, Ницше или Руссо). Скорее, она могла быть вызвана желанием «полностью контролировать протекание процесса <...>, потому что Кант обращал большое внимание на то, чтобы регулировать процесс своего дыхания, свой шаг, свое потоотделение (которого он старался избегать) <...>. Для Канта ходьба – это упражнение в возвращении себе духовных сил. Не может быть и речи о том, чтобы изнурять себя в мечтах. Никакого безумства! Достаточно дороги через город». Ibid. P. 172

вещи наполняют мою душу всегда новым и более сильным отвращением: бред во мне и черная ночь надо мной" <...>. В другие, безлунные ночи мужчина избирает другой путь. Он заходит в какой-то тупик. В конце тупика стоит дом, в котором светится красный огонек. Мужчина стучится в дверь. Он тут завсегдатай. Он справляется, не появилась ли у хозяйки новая, свежая девушка. Двойная жизнь: днем — респектабельный философ, ночью — развратный либертен. Возможно, что он предпочитал мальчиков... Этот холостяк, у которого в кровати никогда не было женщины, — ни супруги, ни возлюбленной, который живет со слугой, а не со служанкой, разврат предпочитал извращению. Теперь маршрут Кантовской прогулки, пролегающей по схеме, беспокойно блуждающей в общественном саду, сменяется на маршрут, обладающий плохой репутацией, ведущий к поискам встреч, сколь мимолетных, столь и позорных...»[195].

Однако, маршрут, описанный Ботюлем, вряд ли мог быть доступен Канту a posteriori. Страшась оказаться за чертой Кенигсберга, он, как известно, воспылал страстью к всемирной географии, став первым профессором, предложившим географию в качестве самостоятельного курса. «Кант совершал кругосветные путешествия, переплывал моря, преодолевал пустыни. Он никогда не видел горных хребтов, а рассказывал о них так увлекательно, будто сам взбирался на недоступные вершины»[196]. Конечно, выбор «путешествия», совершаемого в голове, мог быть сделан Кантом в оздоровительных целях. Ведь путешествие, о чем он, скорее всего, был осведомлен, «в самых разных вариантах — от реального перемещения в пространстве до воображаемых путешествий, описываемых в литературе или представляемых в театре», рекомендовались в качестве оздоровительной меры для лечения ипохондрии[197]. А так как страсть к географии могла перемежаться в голове Канта с осознанием долга, не мог ли профессор Кант заказывать своей фантазии перелеты через горные хребты и водные глади и сопутствующую им скачку на ретивом, на коньке-горбунке или ночной кобылице[198], являющимся, не следует забывать, эвфемизмом для коитуса едва ли не во всех языках?

И тут как раз возникает возможность продолжения в стиле Ботюля. В мифологии известны два вида скачек и два вида ночных

[195] Ibid. P. 181.

[196] *Гулыга А.* Op. cit. С. 32.

[197] См.: *Foucault, M.* Histoire de la folie a l'age classique. Paris, 1972. История безумия в классическую эпоху / Перевод И. К. Стаф. СПб. 1997. С. 320–321.

[198] «Кобылица», являясь составным словом слова *кошмар*, переводится как *mare* по английски и по французски и *Alp* по немецки. См. этимологию слова «кошмар» в: *Jones, E.* Op. cit. P. 244–245.

фантазий, как правило, взаимозаменяемых. Спящий может быть либо наездником, в каком случае сны могут быть радостными и приятными, либо конем, погоняемым ведьмой, в каком случае следует опасаться мучительных кошмаров. Конечно, ожидая наступления ночи со связанными руками и ногами, т. е. лишая себя возможности оседлать ретивого самому, Кант вроде бы делал выбор в пользу того, чтобы быть оседланным ночной наездницей («es reiten ihn Hexen») — процесс, связанный в мифологии с освобождением от мужской потенции[199].

«У Канта больное "воображение", он постоянно продуцирует какие-то сценарии. Он автор своей болезни: он любит, он балует свою химерическую фантазию. Как будто мучающий его стрекот сверчка[200] в то же самое время доставляет ему удовольствие. Да, мы любим сверчков, которые посещают нас, мы прикармливаем их <...>. Но теперь эта склонность воображения <...> заражает "разум", эту высшую способность, которой человек так гордится. Как только разум становился "чистым" от всякого чувственного опыта, он начинает вести себя, как помешанный. Он претендует на то, чтобы доказать существование Бога и бессмертия души. Это сумасшествие называется метафизикой <...>. Он ощущает эту склонность как любовное желание»[201].

Но что могла означать для Канта эта эротическая страсть к метафизике? Не могла ли она, переплетаясь с фантазиями о матери и отце, мыслиться им как путешествие Энея, включенного им в эпиграф «Грез духовидца» и удержанного в памяти до последних дней[202]? И не потому ли эпиграф из «Энеиды» мог попасть в «Эссе Кибеллы о браке» авторства Гамана (см. главу 4, сноску 122), скорее всего, пародирующего связь, которую Кант мог чувствовать между метафизикой, кровосмесительными фантазиями и фантазиями собствен-

---

[199] «Ночные эмиссии, известные как езда на ведьме, в немецком языке нашли выражение "es reiten ihn Hexen" ("ведьмы скачут на нем"), заменившее более раннее: "dich hat geritten der Mar" ("на нем ездит ночной дьявол") <...>. Человек, лишенный мужской потенции, называется по-немецки "Sonntagsreiter" ("воскресный наездник")». Ibid. P. 252.

[200] Возвращаясь к теме сумасшествия в «Антропологии», Кант повторяет «деление душевных болезней» на *ипохондрию* и на *душевное расстройство* (манию). «Название первой, — пишет он, — дано по аналогии со стрекочущими звуками сверчка в тишине ночи: эти звуки нарушают душевное спокойствие, необходимое для сна». *Кант И.* Т. 7. С. 239.

[201] *Botuel, J.-B.* Op. cit. P. 169.

[202] Не следует забывать, что, сражаясь с провалами памяти в старости, Кант мог без запинки произносить наизусь «длинные пассажи из поэтических произведений немецких и латинских авторов, особенно из "Энеиды"». См.: *De Quincey.* Op. cit. P. 219.

ного (пере)рождения? Ибо где, если не в контексте этих фантазий, мог Кант осознать свою исключительность и единственность, сулящую ему самому избавление от врожденных дефектов, превращение из «бастарда» в героя[203], спартанца, аскетической стороной повернутого к собственному телу, а, стало быть, и к женщине?

Конечно, пожелай Кант выразить свое отношение к женщине декларативно, как это сделал, скажем, Фридрих Ницше, он мог бы завоевать, как и Ницше, репутацию безумца, в каком случае мог бы попасть в историю, аналогичную той, о которой сообщает нам Шандор Гильман. В декабре 1901 года в немецкий земельный суд поступило уголовное дело об убийстве семнадцатилетней Марты Амберг из Айзенаха ее любовником Вальтером Фишером, студентом философии одних с ней лет. В ходе расследования мотивов убийства, адвокат штата предлагает обвиняемому серию вопросов.

«Адвокат: Что побудило вас, человека незрелого возраста, заниматься философией?

Обвиняемый: — Я чувствовал к ней естественную склонность.

Адвокат: Что вы имеете в виду?

Обвиняемый: Я по природе уродлив. Я обладаю способностью отталкивать людей, мои соученики и учителя относились ко мне так, что я понимал, что вызываю у них отвращение.

Адвокат: И по этой причине Вы ушли в занятия философией?

Обвиняемый: Да.

Адвокат: Каких авторов вы читали?

Обвиняемый: Ницше и Шопенгауэра.

Адвокат: Почему именно этих философов? Не лучше ли было бы ограничить круг вашего чтения книгой Цезаря о Галльской войне или историей Греции, нежели читать труды философа, закончившего свои дни помешательством?

Обвиняемый молчит[204].

Обратим внимание на то, что чтения Ницше и Шопенгауэра, опасных безумцев и женоненавистников, могло оказаться достаточным для вынесения оправдательного приговора. «Редакционный отклик на приговор, — пишет Гильман, — был единогласным. В Берлинской газете Börsen Courier от 6 декабря 1901 г. было сказано, «что во время полового созревания у него развилось отвращение к женщинам.

---

[203] Одним из рекуррентных мотивов в индийских, русских и тевтонских легендах является магическое превращение уродливого, хромого и никому не нужного жеребца в чудодейственную и быстроногую лошадь. См.: *Jones, E.* Op. cit. P. 276.

[204] *Gilman, S. L.* The Nietzsche Murder Case // New Literary History, volume XIV, No. 2. P. 361.

В тот же период были заложены основания для восприятия таких философов, как Ницше и Шопенгауэр, проповедовавших пессимизм, послуживший ядом для молодого человека». В день оглашения приговора, 5 декабря 1901 г. в газете Die Post было заявлено «что этот молодой, чувствительный индивидуум перенял принцип горькой жизни у Шопенгауэра и Ницше... /т. е. перенял/ силу, которая и привела его к трагическому падению»[205]. Но не могла ли здесь быть воздвигнута та же параллель между идеализированной и благородной мыслью и зверским злодеянием сродни убийству своего брата Тимолеоном (см. Главу 1)?

Не иначе как уверовав в слово Сократа о том, что разрушительное влияния среды более разрушительно для лучших умов, нежели для умов посредственных, немецкий региональный суд мог предпочесть оправдать реального убийцу, возложив ответственность за его преступление на лучшие умы своего отечества. При этом ими был упущен менее идеальный путь защиты, а именно, обращение к деструктивному разуму преступника, осознавшего свою непричастность к жизни общества, свое физическое уродство, презрение сверстников, чувство собственной ненужности, неполноценности, одиночества, наконец, сумасшествия. Но такой путь защиты мог бы привести к тому, что идеальным вдохновителем преступления был бы не Ницше и не Шопенгауэр, а автор «Критики практического разума», Иммануил Кант. И тут уместно припомнить, что не кто иной, как Шопенгауэр, мог связывать господство «ложного учения о разуме» (см. главу 6) с именем Канта, указав на распространение этого учения не только в пределах Германии, но и во Франции.

«Но где впервые высижена эта ложь, и как появилась на свет эта небылица? Должен признаться, ближайшим поводом послужил, к сожалению, Кантовский практический разум с его категорическим императивом. Стоило только принять этот разум, и не оставалось ничего другого, как дать ему в качестве pendant, или близнеца, столь же ни от кого не зависящий, следовательно, ex tripode (с оракульского треножника — А.П.) вещающий метафизические истины теоретический разум"[206].

---

[205] Ibid. P. 363. А в консервативной газете Deutsche Warte философская позиция Ницше и Шопенгауэра была выражен еще более определенно. «Для обоих философов характерно чудовищное, депрессирующее и нечеловеческое поношение человеческой природы, и особенно женщин, которых Шопенгауэр считает приниженными, ограниченными и лживыми существами, а Ницше призывает контролировать путем упряжки и наказаний. «Когда идешь на встречу с женщиной, не забудь захватить кнут!». Ibid.

[206] См. *Shopenhauer A.* Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. § 34. S. 119.

Глава 4.
Для наблюдений за небесными районами

«История[1]* гуманитарных идей началась с божественных идей как способа размышлений о небесах посредством глаз. Так, в науке предсказаний римляне пользовались глаголом contemplari для наблюдений за небесными районами, откуда возникли предзнаменования или предсказания. Эти районы, помеченные предсказателями волшебными палочками, назывались храмами неба (templa coeli), откуда, вероятно, пришли к грекам первые theoremata и mathemata, божественные и возвышенные вещи для размышлений, которые в конце концов стали метафизическими и математическими абстракциями. /"Поэты-теологи полагали <...>, что есть боги неба и преисподней (по-латыни, соответственно, dii superi и dii inferi) и боги-посредники между небом и землей (вероятно, те, которых римляне поначалу называли medioxumi)/. Такова гражданская история выражения «Размышление пошло от Юпитера» (A Iove principium musae – Виргилий, Эклога, 3.60). Ибо мы <...> видели, что с раскатов грома Юпитера началось размышление, которое Гомер определил, как «знание добра и зла». С той поры философам не представляло труда присвоить себе афоризм, что в начале мудрости было благочестие. Первым размышлением /музой? – А.П./ должна была быть Урания, которая открыла в небе предзнаменования. Позже с ее именем связывали астрономию <...>. Далее, когда Сатурн взошел в седьмую сферу, Урания стала рассматривать звезды и планеты, и халдейцы, имея то преимущество, что они жили на огромных открытых равнинах, стали астрономами и астрологами, измеряющими движения небесных тел и наблюдающими за их свойствами и фантазируя о их влиянии на так называемые подлунные тела и даже, хотя безрезультатно, на свободную волю человека <...>.

Таков способ, которым поэты-теологи постигали Юпитера, Кибеллу или, например, Нептуна, и, вначале молчаливо указывая /на них – А.П./, объясняли их как субстанции неба, земли и моря, которые в их воображении существовали как живые божества и, следовательно, тот факт, что они являлись богами, мог подтверждаться чувствами. С помощью этих трех божеств <...> они объяс-

[1] Астериском (**asteriscum) помечено начало* моего перевода Вико с английского текста.

няли все, относящееся к небу, земле и морю. По аналогии, с помощью других божеств они называли другие виды вещей, относящихся к ним, обозначая все цветы, например, как «Флора», все фрукты – как «Помона» <...>. Позднее, в той мере, в какой их воображение уменьшилось, выросла сила абстракции /«Воображение усиливается по мере уменьшения способности рассуждать» – А.П./, персонификация снизилась до уменьшительных знаков <...> Юпитер стал так мал и легок, что он смог летать на орле. Нептун – скакать по волнам на хрупкой колеснице, а Кибелла – сидеть верхом на льве».

Джамбаттиста Вико

1. «Чуть ли не до мельчайших подробностей совпадают».

«Я избрал предмет, который по своей внутренней трудности, а также с точки зрения религии способен с самого начала вызвать у многих читателей неодобрение и предубеждение: найти то, что связывает между собой в систему великие звенья Вселенной во всей ее бесконечности; показать, как из первоначального состояния природы на основании механических законов образовались сами небесные тела и каков источник их движений, – претензия на это как-будто далеко превосходит силы человеческого разума <...>. Я решился на это начинание, лишь убедившись, что оно не противоречит требованиям религии»[2], – пишет аноним в предисловии к космогоническому трактату под названием «Всеобщая естественная история и теория неба или попытка истолковать строение и механическое происхождение всего мироздания, исходя из принципов Ньютона» (1755).

Но еще до того, как пригласить читателя к участию в проекте, который «далеко превосходит силы человеческого разума», тот же аноним делает пампезное посвящение «Пресветлейшему и могущественному королю и государю Фридриху, королю прусскому, маркграфу Бранденбургскому, архикамерарию и курфюрсту Священной Римской империи, владетелю и верховному герцогу Силезии и пр. и пр.[3]. Но что мог думать автор, пожелавший возвеличить перед читателем собственные задачи и смиренно склонить стопы перед верховной властью, одновременно удерживая от разглашения свое имя? Не

[2] *Кант И.* Т. 1. С. 115.

мог ли он тайно надеяться, что на его розыск будет снаряжена экспедиция, поставлен в боевую готовность королевский флот, а сам король предложит в награду красавицу-принцессу? А что, если его усилия были направлены не на современников, а скорее на потомков, ожидая от них нечто похожее на то, что он в действительности получил более столетия спустя? «Самостоятельным философом он стал поздно, лишь к 45-летнему возрасту, но гораздо ранее заявил о себе как первостепенный ученый. В 1755 г. он издал (анонимно) свою физико-астрономическую теорию мироздания («Allgemeine Naturgeschichte u. Theorie des Himmels»), которую, в сущности, лишь повторил Лаплас через несколько десятилетий. Эта теория, которую называют Кант-Лапласовской, но, по справедливости, следовало бы называть Кантовской, остается общепринятой в науке»[4], — писал из России Владимир Соловьев, надо полагать, оправдав надежды молодого Канта.

«/Эссе/ было издано в 1755 г. анонимно, - читаем мы в примечаниях к первому тому сочинений Канта. — В нем автор выдвигает и обосновывает небулярную гипотезу происхождения и устройства Солнечной системы и всей Вселенной из первоначального рассеянного вещества под действием сил отталкивания и тяготения. Небулярная космогоническая теория известна в истории науки больше под названием гипотезы Канта-Лапласа. Дело в том, что в 1796 г. французский астроном, математик и физик Пьер Симон Лаплас (Laplace, 1749-1827), автор классических трудов по теории вероятностей («Аналитическая теория вероятностей», 1812) и небесной механики («Трактат о небесной механике», 1798-1825), также выдвинул аналогичную космогоническую гипотезу, которая затем была подкреплена математическими расчетами. В этой истории есть еще один участник — немецкий ученый, один из создателей фотометрии — Йоганн Генрих Ламберт (Johann Heinrich Lambert — 1728-1777). Ламберту принадлежат труды по алгебре, геометрии, сферической тригонометрии, он доказал иррациональность числа «Пи», но, кроме того, в 1761 г. он опубликовал «Космологические письма об устройстве мироздания» <...>, в которых высказал ряд важных заключений о системе неподвижных звезд, об устройстве и, в особенности, о происхождении всего мироздания. Эти заключения обнаруживают ряд со-

[3] Там же. С. 114.

[4] *Соловьев. В.С.* Кант. Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И.А. Эфрона. Спб. 1895. Т. 27. С. 321.

впадений с космогонистическими воззрениями Канта. Ламберт же, как и Лаплас, не был знаком с сочинениями Канта. Возможно, это объясняется тем, что первое издание Кантовской работы не получило распространения, так как издатель книги обанкротился и склад его был опечатан»[5].

Так выглядит краткая аннотация к тому, как Кант мог стать финалистом в марафоне истории, в который были вовлечены такие имена, как Ламберт и Лаплас. Но так ли гладко могла выглядеть сама история?

Если начать с конца, то Ламберт сошел с беговой дорожки гораздо раньше, чем ему по праву полагалось, за что он мог бы благодарить, приведись ему жить подольше, именно Канта, о чем позже. Лаплас мог в забеге и не участвовать, расходясь с Кантом уже в формулировке задачи. Если французского астронома могла интересовать лишь конкретная проблема «формирования планетной системы из темных пятен (whirling nebula)»[6], которую он успешно решил, одновременно прояснив вопрос о происхождении планет, Кант подрядился ответить на глобальный вопрос о том, как возникли планеты из первоначального «хаоса». В его ответе, как будет показано ниже, могла отразиться его компетенция в физике и астрономии, которая оставляла желать лучшего.

Заручившись уверенностью, что универсум не был создан Богом, и это было сделано уже в предисловии, Кант мог взять на вооружение эволюционную гипотезу, сформулированную Декартом в «Traite du Monde» (1633) и, получив в личное владение тома с золотым обрезом «Principia rerum naturalium» (1734) Сведенборга, мог получить некоторое представление о том, что солнечная материя, концентрируясь на экваторе или орбите в виде зоны или кольца, взорвалась при сжатии этого кольца, в результате чего могла быть выброшена в пространство в виде частиц, которые путем охлаждения и конденсации превратились в эфир, воздух, водные пары и т.д.[7] Наконец, как раз в преддверии создания «теории неба», Кант мог ознакомиться с «Естественной историей» Бюффона (см. Главу 2), у которого позаимствовал идею об «особом единообразии солнечной системы, а именно, о вращении всех планет в одном и том же направлении, примерно в той же плоскости и по орбитам, напоминающим

[5] *Кант И.* Т. 1. С. 504-505.

[6] Lovejoy, A. O. «Kant and evolution 1.» *The Popular Science Monthly* 77 (1910): 540.

[7] Ibid. P. 545.

форму круга»[8]. Бюффон мог также подсказать ему мысль о том, что это единообразие нельзя объяснить исключительно законами гравитации[9]. История показала, что Бюффон не учел некоторых особенностей планетарной системы, не подвластных закону тяготения. Но это наблюдение принадлежало уже Лапласу, который, отдав дань уважения Бюффону, взял на себя задачу закончить его проект.

И все же помимо имен, учтенных в реестре истории, как «предшественников» Канта, имеется имя с не проясненной до сего дня функцией, на которой мне хотелось бы задержаться. Однако, чтобы отыскать эту функцию на неразрезанной странице истории, нам предстоит еще раз пересказать историю, кому-то, возможно, известную, но, как надеюсь показать, весьма и весьма неточно.

В 1755 г., т.е. всего через шесть лет после дебюта, анонимный Кантовский текст, на который ссылаются составители примечания, мог действительно оказаться в распоряжении издательства и не быть пущенным в обращение по причине банкротства. Но что могло статься с самой рукописью, а, будь она к тому времени издана, в чьих руках могли оказаться готовые экземпляры книги — в руках издателя, кредиторов издателя, кредиторов кредиторов, их адвокатов?

Эти вопросы, кажется, заинтересовали Карла Форлендера, напавшего на нужный след. Выяснилось, что книги обанкротившегося издателя были анонсированы в газете *Hamburger Freien Urteilen* с указанием имен авторов, а в 1756 г. пошли с молотка. Недоумевая далее, как мог такой ученый, как Ламберт, уже работавший над «Космологическими исследованиями» (1761), пропустить этот аукцион, Форлендер все же не пошел дальше предположения, «что в более широких кругах об этом не было известно»[10]. Все, что Форлендер мог в дальнейшем сказать по этому поводу, касалось уже Канта, причем, не выходило за рамки того, что, кажется, пожелал внушить читателю сам Кант, а именно, что, узнав о работе Ламберта, Кант «почувствовал» необходимость изложить «зерно своей теории» (Kern seiner Theorie) еще раз, поместив его в главу теологического трактата

[8] Ibid. P. 546.

[9] «Нельзя ли вообразить, с некоторой долей вероятности, что, падая на поверхность солнца, комета могла отколоть от его тела какие-то части, которым она придала движение толчка в общем с ним направлении <...>? В таком случае, о планетах можно сказать, что они раньше принадлежали солнцу и могли быть отделены от него силой, общей для всех схожих частей, которую они попрежнему удерживают». Ibid.

[10] Vorländer, K. Op. cit. S. 104.

под названием «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога (1763)[11].

Но что могло случиться с оригиналом рукописи? Если он оставался у Канта, что могло остановить его от повторной попытки его издать? И как объяснить авторское решение опубликовать лишь «извлечения», а не всю рукопись, и не отдельным томом, а в виде дополнения к иному трактату, да к тому же и теологическому? Конечно, второй вопрос решается просто, если учесть одну небольшую деталь, а именно, что теория Ламберта грозила завоевать всеобщую популярность, принеся автору славу. Кант спешил. Да и кто бы на его месте не поспешил указать на свою причастность к теории, лавры которой на его глазах начинал пожинать другой претендент? Таким образом, Кант распорядился рукописью (?) так, что «извлечения из нее пополнили теологический трактат, уже готовый к публикации, а также заявил о своей авторской позиции впереди Ламберта, раскрыв имя анонима, полное название сочинения («Всеобщая история и теория неба»), место и время оригинальной публикации. И все же, первый вопрос попрежнему оставался загадкой. Почему «извлечения», а не весь трактат? Разве извлечения не требовали дополнительной работы, а, стало быть, дополнительного времени?

Но тут имеется и дополнительная загадка. Почему Кант воздержался от главного шага, ни намеком не указав на то, что он подозревает Ламберта в плагиате? Я пользуюсь словом «воздержался» ввиду того, что такое подозрение все же было высказано Кантом, правда, после смерти Ламберта, т.е. в момент, удобный и безопасный в том смысле, что ждать опровержения было не от кого. И тогда Кант позволил себе заподозрить Ламберта в плагиате, облегши свое подозрение в форму судебного иска, о чем позже. Что же касается текста «извлечений» 1763 г., там речь шла «лишь о сходстве идей Канта с идеями «знаменитого г-на И.Г. Ламберта». Но как было заявлено это сходство?

2. Шесть лет спустя.

«Шесть лет спустя в своих «Космологических письмах» (1761) Ламберт изложил ту же самую теорию о системном устройстве всего

[11] Назвав главу трактата о Боге (1763 г.), появившегося после публикации Ламбертом небулярной теории (1761), «зерном» теории неба 1755 г., Форлендер всего лишь следовал указанию Канта, заявившего в открывающей главу сноске, что «об этом говорится более подробно» в версии 1755 г.

мироздания, о Млечном Пути, туманных звездах и т.п., которую можно найти и в моей только что упомянутой «Теории неба», а именно в ее первой части, а также и в предисловии к ней, и о чем кое-что содержится и в кратком очерке настоящего произведения»[12], – писал Кант в теологическом трактате, не забыв снова напомнить читателю о банкротстве издателя[13].

И тут любопытен один лингвистический нюанс. Сделав Ламберта персонажем своего доказательства бытия Бога (1763), Кант апеллирует к нему с позиции будущего («шесть лет спустя»), взяв за точку отсчета дату публикации своей «Теории неба» (1755). Но коль скоро временной интервал мог относиться не к позиции Ламберта, читающего оригинал Канта в 1763 году, а, как указано, к позиции Канта, читающего оригинал Ламберта в 1761 г., разве этот интервал не должен был быть равен двум годам? И почитай Кант Ламберта своим плагиатором, разве не должен был он высказать свою мысль в категории этого прошедшего («два года назад»), а не в категории будущего («шесть лет спустя»)? Тогда что следует заключить из этой подмены, если не подсознательную, а, возможно, и сознательную мысль самого Канта о том, что «шесть лет спустя» после публикации «Теории неба» (1755) он прочитал трактат Ламберта, заметив, что его собственные идеи, высказанные в утраченном трактате 1755 г., **могут быть при желании представлены** как идеи, предшествующие открытию Ламберта? И такой ход мысли мог подтолкнуть Канта к тому, чтобы пустить время вспять, что он и сделал.

И тут представляет интерес дополнительная деталь. Еще не составив себе репутации ученого, Кант мог позволить себе отложить на потом обвинение Ламберта в плагиате, довольствуясь лишь фактом «совпадения» (его собственных идей с мыслью «знаменитого ученого»). «То, что мысли этого глубокого ума чуть ли не до мельчайших подробностей совпадают с теми мыслями, которые я тогда излагал, укрепляет мое предположение, что эта гипотеза в дальнейшем получит еще большее подтверждение»[14], – пишет Кант, явно

---

[12] *Кант И.* Т. 1. С. 388.

[13] Кантовская легенда о банкротстве издателя как причине того, что оригинальный текст 1755 года остался без читателя, будучи принятой на веру последующими исследователями, кажется, воспрепятствовала попыткам сверить оригинальный текст с тем, что появилась позже. И даже Georg Garland, усомнившийся в легенде об издателе-банкроте (см. Immanuel Kant, seine geographischen und antropologischen Arbeiten. Kant-Studien, 19 (1905)), кажется, не предпринял необходимого анализа.

[14] *Кант И.* Т. 1. С. 388.

польщенный соседством с Ламбертом. Но если это так, то почему же Ламберту, «до мельчайших подробностей» описавшему то же открытие, которое сделал Кант, не привелось разделить с Кантом славы первооткрывателя?

«Сам Кант в дальнейшем работы не переиздавал, - читаем мы дальше в примечаниях к публикации «Теории неба» в юбилейном восьмитомнике Канта, – но в 1791 г. магистер Гензихен по его поручению составил извлечение из **этой работы** /выделено мной – А.П./, которое и представил на просмотр Канту. В **сохранившейся рукописи** /выделено мной – А.П./ этого извлечения, включающей в себя первую часть настоящей работы и первые пять глав второй части, имеется ряд внесенных Кантом изменений, которые в большинстве случаев носят чисто редакционный характер. Окончательный же печатный текст этого извлечения, изданный в том же 1791 г., содержит в себе и некоторые **более существенные отступления от первоначального текста** /выделено мной – А.П./». Итак, мы имеем дело с метаморфозой, кажется, обойденной вниманием составителями сочинений Канта. Рукопись носит следы изменений редакционного характера, а в печатном тексте появляются «существенные отступления» от рукописи, возможно, даже новый текст. Но кто мог «редактировать» рукопись? И кого следует считать ответственным за «существенные отступления» от текста?

В преддверии этого вопрошания, зададимся новым вопросом. Зачем могла Канту понадобиться публикация 1791 г.? Почему могла у него возникнуть нужда в создании еще одного документа, доведя до трех общее количество текстов на одну и ту же тему? И почему для обеих версий оригинального трактата 1755 г. (версии 1763 г. и 1791 г.) могла быть выбрана одна и та же форма «извлечений»? И из какого оригинала могли быть извлечены эти фрагменты? Не из того ли, существование которого было поставлено под сомнение фактом банкротства издателя? А что, если надобность в нескольких версиях могла как раз и возникнуть в контексте этого сомнительного существования оригинала? Не мог ли Кант создать путаницу с мыслью о том, чтобы потомки уже никогда не смогли свести концы с концами? И будь у него такие намерения, о них как раз и можно судить по путанице, сохраненной составителями юбилейного издания Канта, непонятно, что имевшими в виду под «**этой работой**», **сохранившейся рукописью»** и «**первоначальным текстом»**? И далее, кто такой магистр Гензихен, нанятый Кантом для создания «извлечений» 1791 г.?

Но, может быть, эта деталь не релевантна? В самом деле, какая разница, кого мог нанять Кант для столь нетворческой работы? Так, видимо, рассуждали комментаторы Канта, не потрудившись задать этот вопрос. А между тем, «магистр Гензихсен», бывший ученик Канта и математик по профессии, как, впрочем, и Ламберт, не только обладал той квалификацией, которой Кант не обладал, но вполне был готов к услугам разного рода ввиду одного настоятельного желания. Он хотел получить профессорский титул и получил его стараниями Канта, причем, именно после публикации «извлечений».

Конечно, обернись дело так, что в 1791 г. Кант мог написать новый текст, выдав его за теорию, утраченную в 1755 г., ситуация могла бы сильно упроститься, но никак не в пользу репутации Канта как моралиста века. Продолжив поиск, я набрела на косвенный след затерявшегося в 1755 г. трактата («формальной версии, написанной по-латыни"), который, как выяснилось, уже был оценен «учеными-философами» как текст, едва ли узнаваемый в сравнении с версией 1791 г.[15]. Но не могло ли это означать, что открытие, принесшее Канту славу «ученого первой величины», как его заслуги были оценены Владимиром Соловьевым, могло быть сделано лишь после знакомства с публикацией "Космогонического трактата" Ламберта (1761) и после публикаций Гершеля, о котором позже, открывшего планету Уран в 1781 г. (за декаду до последних "извлечений", опубликованных Кантом)? И тут мог бы проясниться характер услуг математика Гензихена, скорее всего, нанятого для приведения в соответствие публикаций иных авторов, требовавших профессиональным знаний математики, физики и астрономии, т.е. как раз в тех областях, в которых Кант обладал наименьшей компетенцией.

3. «В чем я просто следовал ей и в чем я развил ее дальше».

"Господин Райт Дурхэм, с трактатом которого я познакомился в *Hamburgischen freien Urteile* в 1751 г., впервые навел меня на мысль рассматривать неподвижные звезды не как рассеянную без видимого порядка кучу, а как систему, имеющую величайшее сходство с плане-

[15] "Некоторые ученые-философы считают, что между Общей Историей и заявками, предъявленными Кантом в формальной версии по-латыни, есть противоречия, и уже по меньшей мере, работы столь сильно отличаются по стилю и положениям, что едва ли не кажется, что их писал другой человек" *Kuehn, M.* Op. cit. P. 104.

тарной[16]; ибо, как в этой системе планеты находятся очень близко к одной общей плоскости, так и неподвижные звезды расположены максимально близко к определенной плоскости, которую следует представить себе проходящей через все небо; наибольшее скопление звезд около этой плоскости и образует ту светлую полосу, которая носит название Млечного Пути. Так как этот пояс, светящийся бесчисленными солнцами, имеет точное направление большого круга, то я убедился, что и наше Солнце тоже должно находиться очень близко к такой общей большой плоскости. Когда я начал исследовать причины этого явления, я счел весьма вероятным, что так называемые неподвижные звезды – это, в сущности, медленно движущиеся планеты высшего порядка"[17], – пишет Кант в предисловии к эссе 1791 г., сделав два нетривиальных хода.

Во-первых, он позволил себе вольно распорядиться именем "господина" и автора безымянного трактата, представив его вымышленным Райтом Дурхэмом, а не реальным Томасом Райтом (Thomas Wright), тем самым введя в заблуждение не одного читателя. Во-вторых, и здесь снова следует подчеркнуть Кантовскую предусмотрительность, 1751 год является ложной датой его знакомства с "трактатом Райта Дурхема". То, что Кант упоминает под этим трактатом, могло быть лишь рецензией, попавшейся ему на глаза не в 1751, а в 1755 г. или даже чуть позже[18], причем, скорее всего, ввиду ее публикации рядом с объявлением о книгах обанкротившегося в 1755 г. издателя, в числе которых он мог искать свою затерявшуюся "Теорию неба". Но одну деталь Кант, кажется, указал верно, не иначе как ввиду языкового ляпсуса, описанного позднее Фрейдом. Райт

[16] О квалификации 25-летнего Канта, создателя "теории неба", можно судить из сравнения ее с квалификацией Ньютона, воздержавшегося от выводов, не проверенных экспериментально («гипотез не строю»). В отличие от Канта, Ньютон "сознательно удержался от утверждения общей теории неба за пределами солнечной системы или от механистического объяснения генезиса вращательных движений и организации планет нашей системы", ограничившись лишь признанием того, что "существует земное тяготение, и что оно действует в соответствии с законами, которые мы предлагаем, и его достаточно для объяснения всякого движения небесных тел и моря». См. Lovejoy, A. O. Kant and Evolution I. Op. cit. P. 541.

[17] *Кант И.* Т. 1. С. 124-125.

[18] Что касается самого трактата Райта под названием "An Original Theory and a New Hypothesis of Universe, 1750", для знакомства с ним Канту, не читавшему по-английски, могло понадобиться несколько лет. При этом стимулировать его интерес к Райту, возникший при чтении рецензии, мог как раз успех трактата Ламберта.

действительно мог «впервые» навести Канта на мысль «рассматривать неподвижные звезды не как рассеянную без видимого порядка кучу», а «а как систему». А о том, что сочинил Канта в трактате 1755 г., остается только гадать. И тут нелишним следует снова упомянуть о Ламберте, скорее всего, знакомом с текстом Райта[19], хотя, как и позднее Кант, избежавшим надлежащей отсылки.

Что же получалось? Позаимствуй Кант идеи Райта у Ламберта, он мог точно знать их подлинный источник, а, стало быть, не опасаться того, что Ламберт, сам не избежавший влияния теории Райта, обвинит его в плагиате. Но могло ли это означать, что Кант вообще был свободен от страха перед тем, что рано или поздно может придти разоблачение? Не иначе как желая действовать наверняка, он вводит, в дополнение к вымышленному имени ("господина Дурхэма"), еще одно имя, тоже незнакомое немецкому уху, как бы переведя разговор в иную сферу.

"В подтверждение того, что в соответствующем месте будет сказано по этому поводу, я приведу здесь один только отрывок из сочинения господина Брэдли о движении неподвижных звезд", — пишет Кант, позволив себе цитирование пространного абзаца из статьи Брэдли трехлетней давности, в котором речь идет о "кажущемся", или "видимом изменении угловых расстояний неподвижных звезд"[20]. Но зачем могла ему понадобиться устаревшая работа еще

---

[19] Ламберту принадлежали мысли, уже высказанные Райтом, о чем позже, о том, что «видимые звезды формируют систему, сплющенный круг», что система «состоит из бесконечного числа более мелких систем», что к последним принадлежит «Солнце вместе со звездами, которые мы видим на небе удаленными от Млечного Пути, и звездами Млечного Пути, яркими, а потому более близкими, что остальные системы распределены хаотично по плоскости Млечного пути, причем, Солнце не является в центре этих систем». См. *Hoskin, M.* Stellar Astronomy. Op. cit. P. 118.

[20] Стоит представить себе, "что наша собственная солнечная система меняет свое место по отношению к мировому пространству, то по прошествии некоторого времени это должно вызвать видимое изменение угловых расстояний неподвижных звезд. А так как в подобных случаях это оказало бы большее влияние на местоположение ближайших звезд, чем на местоположение отдаленных, то нам будет казаться, что их взаимное расположение изменяется, хотя в действительности сами звезды остаются неподвижными. Если же, наоборот, наша собственная планетная система стоит неподвижно, а некоторые звезды действительно движутся, то и в этом случае должно казаться, что их положение изменяется, притом, тем значительнее, чем ближе они к нам и чем более заметно нам направление движения. Так как, следовательно, положение звезд может изменяться под влиянием столь различных причин, то, принимая во внимание колоссальные расстояния, на которые, несомненно, удалены от нас некоторые звезды, следует полагать,

одного англичанина без указания года ее публикации? За три года, отделяющие статью Брэдли от работы Райта, произошел научный переворот, кажется, не учтенный потомством. Стараниями Томаса Райта, экспериментально доказавшего, как нам предстоит убедиться, **движение** звезд, идея «неподвижных звезд» могла стать достоянием истории. Не на это ли открытие мог посягать Ламберт, а следом за ним и Кант? Обратим внимание, что, вторично упомянув имя "Райта Дурхема" в первой главе эссе 1963 года, Кант мог уже списать его со счетов, как человека, все еще убежденного в неподвижности звезд[21]. Но чего мог добиваться Кант, лишив Томаса Райта его самого главного открытия, если не того, чтобы претендовать на это открытие самому?

4. «Не берусь в точности определить границы».

И тут представляет интерес одна деталь. Популяризируя свое открытие о движении звезд, Томас Райт изобрел некий принцип наглядности. Скажем, он чертил звездное небо в таком виде, в каком оно могло быть видно с земли, а, стало быть, доступно для наблюдения невооруженным глазом, тем самым приглашая читателей к соучастию в его наблюдениях. Успешным "соучастником" мог оказаться и Ламберт, в 1765 г. писавший Канту, как "против своего обычая, я уединился после ужина у себя в комнате и стал смотреть из окна на звездное небо, а особенно на Млечный путь. И тогда мне в голову пришла догадка об эклиптике неподвижных звезд, которую я записал на куске бумаги"[22]. Не иначе как вдохновившись приме-

---

что потребуются, вероятно, наблюдения многих поколений, дабы определить законы видимых изменений хотя бы одной-единственной звезды". Bradley J. "A Letter Concerning an Apparent Motion Observed in Some of the Fixed Stars". *Philosophical Transaction*, 1748, P. 39-41. Цитируется по: *Кант И.* Т. 1. С. 125.

[21] "Англичанину Райту Дурхэму удалось сделать наблюдение, которому сам он, по-видимому, не придавал большого значения и использовать которое для серьезных выводов он не думал. Он рассматривал неподвижные звезды, не как беспорядочную и хаотично рассеянную массу, и считал, что в целом они составляют некоторую систему, и что все они находятся в определенном отношении к одной главной плоскости в занимаемом ими пространстве". *Кант И.* Т. 1. С. 140.

[22] Jaki, Letters, P. 8. Цитируется по *Hoskin*, Stellar Astronomy. Cambridge, 1982, P. 119.

ром Ламберта, повествующего о своей способности сделать астрономическое открытие в отсутствие телескопа, Кант мог уже претендовать на то, чтобы выдать усовершенствованнные идеи "Райта Дурхэма"[23] за собственное открытие. Но в какой мере мог Кант претендовать на нечто большее, чем то, что уже было достигнуто Томасом Райтом?

"Я не берусь в точности определить границы, отделяющие систему господина Райта от моей собственной, и указать, в чем я просто следовал ей и в чем я развил ее дальше"[24], – пишет Кант, предваряя этим заявлением свое описание космогонической теории, и за 250 лет, отделяющих нас от момента этого признания, кажется, не нашлось читателя, который мог бы сформулировать для себя простейший вопрос. Как мог автор великого открытия сохранить уверенность в том, что это открытие принадлежит именно ему, без того, чтобы точно знать, где проходит граница между его собственным открытием и открытием другого автора? Конечно, заявки на патентную чистоту обычно делаются юристами, но кто, если не изобретатель, снабжает их необходимым материалом? А если сделать фантастическое допущение о том, что Кант мог не стоять у порога этого открытия, что мог он сделать такого, что могло обеспечить ему лавровый венок изобретателя[25]?

С грандиозной, ошеломляющей догадкой Томаса Райта, до сего дня обойденного признанием, могла быть связана, как и в случае едва ли не любого подлинного открытия, страсть к астрономии. В течение 16 лет Райт вел дневник наблюдений за небом, получив лучшее оборудование, доступное его времени, в подарок от своего суверена, Георга III, короля Великобритании и Ирландии (1738-1820), а когда пришло время опубликовать результаты своего труда, Райт приложил к своему сочинению, написанному в форме писем, как, впрочем, и трактат Ламберта, более 30 рисунков-гравюр на меди,

[23] "Мы постараемся развить высказанную им мысль и дать ей такое направление, при котором она может привести к плодотворным выводам; окончательное подтверждение этих выводов должно быть предоставлено будущим временам". *Кант И.* Т. 1. С. 140.

[24] Там же. С. 126.

[25] Мне не хотелось бы, чтобы мои догадки были истолкованы как обвинение Канта в плагиате. Уровень моей квалификации, равно как и стилистика данной работы, не позволяют мне идти дальше демонстрации эфемерности здания, воздвигнутого на одной вере в авторитетное авторское слово. Поэтому хотелось бы, чтобы к этому вопросу могли вернуться профессиональные астрономы вкупе с профессиональными философами.

выполненных им самим[26]. Райт действительно, как намекает об этом Кант, мог рассматривать звезды как систему, хотя, в отличие от путанной наррации Канта, дал своей мысли системное обоснование, учтя уже в начальной заявке конечную цель исследования: "насколько абсурдно предполагать, что одна часть мироздания упорядочена, а другая нет, или что видимый циркулирующий порядок вещей, смешенный с беспорядком и очерчивающий часть бесконечного хаоса, очевиден даже слабому уму, и поэтому мы можем разумно предположить, что Via Lactea /Млечный Путь – А.П./, которая везде среди звезд видна **каждому глазу** /выделено мной А.П./[27], наконец докажет, что Целое есть собранное вместе обширное и славное, упорядоченное Производство Сущностей из чудесной Воли и Плодовитости одной вечной и бесконечной самодостаточной причины; и что все отклонения есть не более, чем то, что естественно возникает из-за нашего эксцентрического взгляда[28]. Чтобы продемонстрировать это абсолютно и неопровержимо, мы бы хотели, чтобы нам позволили сделать один Постулат, а именно, что **"все звезды находятся, или могут находиться, в движении"** /выделено мной А.П./. Это допущение можно положить как рациональное, если мне будет позволено судить о Целом по Сходству и Управлению его частей"[29].

"Все звезды находятся, или могут находиться, в движении", - таков постулат Райта, надо полагать, к 1763 году уже наверняка известный Канту. Тогда в чем могло заключаться его открытие? "Наша новая теория приписывает, однако, солнцам поступательное движение, а между тем, все считают их неподвижными и изначально прикрепленными к своим местам. Название, которое поэтому полу-

[26] На титульном листе оригинального тома под названием "Оригинальная теория или новая гипотеза вселенной, 1750" красовалось две надписи: 1. Рисунок, показывающий иерархию движения орбит. И 2. Рисунки, показывающие сферические оболочки звезд, движущиеся по орбитам в различных направлениях вокруг центра своей оболочки".

[27] Заверив читателя в том, что Млечный путь виден "каждому глазу", Райт мог предложить ему совместное изучение звездного неба. И будучи читателем Райта, аналогичное предложение мог уже сделать Кант своему читателю: "Всякий, кто в ясную ночь наблюдает звездное небо...". См. *Кант. И*. Т. 1. С. 140.

[28] У Канта эта мысль выражена в более общем виде: "отсюда можно с вероятностью заключить, что всего того времени, в течение которого производились наблюдения над небом, еще недостаточно для того, чтобы заметить изменения, происшедшие в расположении звезд". Там же. С. 144.

[29] *Wright T.* of Durham, An Original Theory and a New Hypothesis of the Universe, 1750". London & N.Y. 1971, Letter VI, P. 116-117.

чили неподвижные звезды, как будто подтверждается наблюдениями всех веков и не должно вызывать сомнения. Если бы это было действительно так, то изложенная нами теория была бы опрокинута. Однако, судя по всему, эти звезды только **кажутся неподвижными** / выделено мной – А.П./ <...>, попытаемся установить степень вероятности этого вывода"[30], – пишет Кант, не иначе как дистансируя себя от Райта в глазах читателя. Ведь это "кажутся неподвижными" есть не что иное, как прямая отсылка к формуле "кажутся подвижными" Брэдли (см. сноску 20), отвергнутой Райтом.

Конечно, в самом стиле, соллиптически обращенном к себе (к тому, что "приписывает наша новая теория"), мог уже опознаваться автор, ищущий в "звездном небе" лишь восхождения собственной звезды. И не с Канта ли следует начать отсчет лиц, приложивших старание к тому, чтобы звезда Райта потухла, не успев вспыхнуть? Ведь не будь читательское внимание перенаправлено с Райта на Брэдли, разве можно было бы представить Райта в качестве наследника доктрины Брэдли, вменив им обоим мысль о неподвижных звездах? С другой стороны, эта путаница могла послужить Канту едва ли не гарантией того, что его стратегия останется не разгаданной. И будь его расчет именно таков, успех, кажется, превзошел ожидания. До сего дня еще не оказалось исследователя, который бы усомнился в том, что Райт мог играть в открытии Канта роль, едва ли достойную упоминания. Но какую роль мог реально сыграть Томас Райт в открытии, приписанном Канту?

"И здесь следует заметить, что реальное движение звезд, а также их кажущееся движение, могут быть и, вероятнее всего, являются крайне медленными, ибо в наиболее детальном, видимом, локальном движении заключены соответствия всем известным нам целям Природы, и важнейшей из них является центрифугальная сила, которая не только сохраняет их на орбитах, но и удерживает от скученности под действием закона тяготения, который бы в противном случае оказал необходимое действие на конечное распределение регулярных и нерегулярных тел"[31], – пишет Райт под пластиной за номером XX. "Но тогда в результате беспрестанного и беспрепятственного взаимного сближения все мировые системы рано или поздно образовали бы единую массу, если только эта гибель не предотвращалась бы, как и в нашей планетной системе, действием центробежных сил; отклоняя небесные тела от прямолинейного падения, эти силы в соче-

[30] *Кант И.* Т. 1. С. 143-144.

[31] *Wright, T.* An Original Theory. Op. cit. P. 128-129.

тании с силами притяжения заставляют их вечно двигаться по кругу, благодаря чему мироздание предохранено от разрушения и способно существовать бесконечно", – вторит Райту Кант, дополнительно указав на катастрофические последствия действия "центробежных сил" ввиду возможной "скученности звезд"[32]. Однако, и эту апокалиптическую догадку о возможной гибели вселенной Кант мог позаимствовать у Райта, добросовестно сославшегося на источник, Уильяма Уистона, сделавшего предсказание о том, что "через достаточное количество лет они /звезды – А.П./столкнутся в том же общем центре, вызвав полную гибель вселенной»[33].

5. "Делает эту теорию привлекательной".

"И теперь я подхожу к главному вопросу, заключающемуся в том, чтобы найти регулярное распределение расположения звезд относительно друг друга, которое естественным путем разрешит их общие и частные феномены, особенно касающиеся Nebula, или Млечного Пути"[34], – пишет Райт. "Я подхожу теперь к той части излагаемой теории, которая, давая возвышенное представление о плане мироздания, больше всего делает эту теорию привлекательной", - пишет Кант, формально идя по стопам Райта, хотя и не оставляя заботу о собственном интересе – сделать "нашу" теорию как можно более "привлекательной"[35].

[32]*Кант И*. Т. 1. С. 142.

[33] Astronomical Principles of Religion, Natural and Revealed. London, 1717 and 1725. Цитируется по *Hoskin M*. Op. cit. P. 102.

[34] *Wright, T*. An Original Theory. Op. cit, P. 129.

[35] "Если система неподвижных звезд, раположенных около одной общей плоскости, как мы видим это в Млечном Пути, настолько удалена от нас, что даже в телескоп нельзя разглядеть отдельные звезды <...>, словом, если такой мир неподвижных звезд рассматривается наблюдателем, находящимся вне его, с подобного, неизмеримо далекого расстояния, то под малым углом зрения этот звездный мир представится глазу в виде слабо светящегося пятнышка – совершенно круглой формы, когда его форма обращена прямо к глазу, и эллиптической, когда ее рассматривают сбоку <...>. Мопертуи считает их, принимая во внимание их форму и видимый диаметр, необычайно большими небесными телами, которые сбоку кажутся эллипсами вследствие большой сплющенности, называемой силой вращения <...>. Гораздо естественнее и понятнее предположение, что это не отдельные огромные звезды, а системы многих звезд, которые ввиду своей отдаленности кажутся расположенными на столь узком пространстве, что свет, незаметный от каждой звезды в отдельности, дает при бесчисленном множестве звезд однообразное бледное мерцание". *Кант. И*. Т. 1. С. 146-147.

В этом месте я позволю себе прервать линию наследования Кантом инвестиций Райта, подключив к этой операции современного автора, господина Хоскина, редактора *Journal for the History of Astronomy* и автора внушительного количества научных публикаций[36]. Взяв на себя труд рассмотреть поближе деятельность обоих вкладчиков, Райта и Канта, Хоскин рассудил, что именно Канту довелось сыграть в судьбе Райта спасительную роль[37], ибо Райт, забытый в собственном отечестве вполне заслуженно, не располагал, полагает Хоскин, ни "научным подходом", ни связанными с ним планом и методом[38]. При этом г-н Хоскин мог проявить к «научному» подходу Канта такое безграничное доверие, что, кажется, не счел возможным предложить какое бы то ни было подтверждение тому, что Кант располагал недостающим Райту методом. И будь г-н Хоскин прав в своей непоколебимой уверенности относительно научных устремлений Канта, в чем я позволю себе усомниться, уместно было бы ему напомнить, что едва ли не все великие открытия были сделаны случайно. Вспомним хотя бы Архимеда, долго и безуспешно размышлавшего над проблемой о том, чего в короне Гиерона II больше, золота или серебра. И что же? Однажды, находясь в купальне и все еще держа в голове проблему о содержимом короны своего суверена, открыл гидростатический закон.

"Райт полагал, что звездная система имеет либо форму сферы, либо является сплющенным, но пустым кольцом, в каком случае все звезды "двигались бы в одном направлении, не сильно отклоняясь от той же поверхности, как планеты в их гелиоцентрическом движении

[36] *William Herschel and the Construction of the Heavens* (London and New York, 1963); *Second Thoughts of Wright T. of Durham* (London, 1968); *The Mind of the Scientist* (London and New York, 1971; *Stellar Astronomy, Historical Studies* (Chalfont St. Giles, 1982); *The General History of Astronomy* (general editor: vol. 4, part 1 (Cambridge, 1984); vol. 2, part 1 (1989); vol. 2, part 2 (1995)); *The Cambridge Illustrated History of Astronomy* (Cambridge, 1997; *The Cambridge Concise History of Astronomy* (Cambridge, 1999, 2001; *History of Astronomy: A Very Short Introduction* (Oxford, 2002).

[37] Благодаря Канту, упомянувшему о Райте в "мертворожденной публикации" (1755) банкрота издателя, имя Райта, полагает Хоскин, было извлечено из забвения. И ему, Хоскину, кажется, невдомек, что "мертворожденная публикация" могла быть двойным фантомом, призванным к жизни текстами 1763 и 1791 годов.

[38] "... сначала он выводит из ненаучных принципов знание общей струкруты мироздания, а потом примиряет ее с локальной информацией, основанной на данных наблюдений". *Hoskin, M. Stellar Astronomy. Historical Studies* (Chalfont St. Giles, 1982), P. 103.

вращаются вокруг солнечного тела. Его мнение было частично понято превратно Иmanуилом Кантом, который благоприятно для себя развил эту аналогию между Млечным Путем и плоскостью солнечной системы и из этой теории Райта вывел теорию диска Галактики в том виде, в каком она известна сейчас"[39], – пишет г-н Хоскин, позволив заключению опередить доказательство. Но и в своем доказательстве он, кажется, поступился тем фактом, что Райт предложил двоякое решение проблемы. "Оболочка звезд, окружающая Божественный центр, чрезвычайно тонка, и плоскость Млечного Пути является тогда наклонной плоскостью к этой оболочке в той точке, в какой находится солнечная система. Сама оболочка обширна и слегка согнута, так что, когда мы глядим вдоль наклонной плоскости, мы видим бесконечное число слабых звезд, свет которых налагается, производя эффект Млечного Пути"[40], – заключает Райт свое первое, «предпочтительное», решение, которое Хоскин счел возможным представить, как единственное. И хотя во втором решении Райт мог отказаться от сферической гипотезы в пользу гипотезы о "звездах плоского кольца", рассматриваемых им как диск, наполненный звездами, напоминающими диск Сатурна[41], его система, настаивает Хоскин, "даже отдаленно" не напоминала "звездную систему в форме диска, какой является современная Галактика"[42].

---

[39] *Hoskin, M.* Op. cit. P. 15.

[40] Ibid. P. 110.

[41] «Таким образом, мы можем себе представить, что некоторые Образования звезд могут двигаться в направлении идеальных сфер, все по-разному наклонны, выпрямлены или повернуты назад, другие снова, как первичные планеты в общей Зоне или Зодиаке, или, точнее, в Манере Сатурновых Колец, скажем, как кольцо в кольце, к третьему или четвертому Порядку, как показано на пластине XXVIII. Ничто не будет столь очевидно, как то, что все звезды, которые мы видим, образуют одно обширное кольцо как кольцо Сатурна, вокруг любого центрального тела, или точки, тогда общий феномен наших звезд будет таким образом решен; см. пластину XXIX, рис. 1 и 2, первый показывает полную поверхность этих движений, а второй – их вид в профиль и обозримое Образование в точках В и С, центральное тело, которое предпологалось как incognitum, лишенное конечного вида; таким методом можно описать не только феномен Млечного Пути но и все темные места и их нерегулярные Распределения». *Wright, T.* An Original Theory, Op. cit. Letter 7, P. 65.

[42] *Hoskin, M.* Op. cit. P. 111. Заметим, что упоминание о второй версии (сноска 41) было сделано г-ном Хоскиным лишь в контексте вывода о том, что Райт считал первопричиной мироздания «Божественный Центр» (Но не повторял ли он в этом Ньютона?). «В предпочтительной версии звезды формируют тонкую сферическую оболочку, окружающую Божественный Центр; в другой версии звезды формируют систему типа кольца или петли и снова окружают Божественный Центр». Ibid.

И тут любопытным представляется такой момент. Томас Райт не мог сделать правильного заключения о звездной системе, считая ее сферической, а не дискообразной, пишет г-н Хоскин, обосновывая свое заключение тривиальным доводом о глубокой религиозности Райта и, соответственно, "теологической приверженности к симметрии". «Правильное заключение», продолжает г-н Хоскин, предстояло за Райта сделать Канту, указавшему на дискообразность звездной системы. И читателю приходится принять этот вывод на веру, ибо текстов Канта, подтверждающих этот вывод, в работе Хоскина не оказывается.

А между тем, прочти г-н Хоскин Канта с тем же тщанием, с каким он, возможно, читал сочинения Томаса Райта, Ламберта, Гершеля и др., он мог бы заметить, что в первой главе второй части эссе 1791 г. Кант писал, надо полагать, следуя "предпочтительному" варианту Райта, о "боковых движениях, которые, благодаря центробежной силе могут совершаться **по кругу** /выделено мной – А.П./ около центрального тела"[43], а в пятой главе той же части сделать следующий вывод: "Так как мироздание представляет собой систему, то все части его связаны между собой через постепенное изменение своих свойств, и можно предположить, что планета, находящаяся в самой отдаленной части мира, будет обладать приблизительно такими признаками, какие могла бы получить ближайшая комета <...>. Мы можем поэтому рассматривать Сатурн как тело, которое, подобно комете, совершило несколько оборотов с повышенным эксцентриситетом, а затем постепенно обрело орбиту, более близкую **к кругу**" /выделено мной – А.П./[44].

Не иначе как приняв на веру авторитет Канта, г-н Хоскин мог оставить без внимания целый ряд Кантовских неточностей, которые трудно списать в счет невнимательности или небрежения. Скажем, Кант мог утверждать, ошибившись чуть ли не на десять порядков, что Юпитер "в 20 тысяч раз превосходит по величине нашу Землю"[45], в то время как верной цифрой является 1200[46], или, скажем,

---

[43] *Кант И.* Т. 1. С. 156. «Это происходит, во-первых, потому, что частицы ограничивают движения друг друга до тех пор, пока все они не станут двигаться в одном направлении; во-вторых потому, что частицы изменяют свое вертикальное движение по направлению к центру притяжения на горизонтальное, т.е. на движение по параллельным кругам вокруг Солнца». Там же.

[44] Там же. С. 181-182.

[45] Там же. С. 180.

[46] Там же. С. 509.

переписывая расчеты Гюйгенса, он мог указать, что определенная звезда обернется вокруг Солнца за полтора миллиона лет, т.е. подвинется на 1 градус за четыре тысячи лет, в то время как у Гюйгенса эти цифры составляли, соответственно, 3 миллиона и 8 тысяч лет[47]. Далее, г-н Хоскин, кажется, принял на веру традиционное мнение, что Кант "предсказал" открытие в будущем "новых планет за Сатурном, более эксцентрических, чем Сатурн"[48].

"Высказанное Кантом предположение, что за Сатурном будут открыты еще дальнейшие планеты, как известно, оправдалось, причем, первая из них, Уран, была открыта астрономом Гершелем в 1781 г.", – пишут составители юбилейного издания Канта, тут же сделав оговорку: "Однако, не оправдалось предсказание Канта, что орбиты этих планет будут более эксцентрическими, чем у Сатурна. В действительности, орбита Урана (как и позднее открытого Нептуна) еще более, чем предыдущие планеты, приближается к окружности"[49]. Но соответствует ли комментарий тому, что составители Кантовского собрания называют «верным» предсказанием Канта? Ведь если Кант действительно мог "предсказать" возможность существования планет за орбитой Сатурна уже в 1755 г., почему об этом нет упоминания в более поздней его работе 1763 г.? Таинственно отсут-

[47] Там же. С. 144, 507. В этом контексте представляет интерес наблюдение г-на Хоскина, касающееся Вильяма Гершеля, который предпринял в 1785 г. «анализ звездной статистики с целью определить форму (shape) Галактики», будучи подвигнутым к этому «либо Райтом, либо Кантом». Располагая копией «Оригинальной теории» Райта, проданной с аукциона в 1856 г. под номером 452, Гершель внес в нее собственной рукой одну поправку. Среднее расстояние Солнца от Земли, которое Райт считал равным 81 миллиону миль, Гершель поправил на 95, причем, с этой поправкой связана такая история. В статье, опубликованной в 1788 г., Гершель приводит данные о параллаксе /смещении – А.П./ Солнца, полученные Лекселем (Lexell) в 1772 г., равные 8". 63, что грубо соответствует расстоянию в 95 миллионов миль (величина, полученная Райтом). Но до этого, в докладе, прочитанном перед королевским обществом, его цифровые показатели расстояния (примерно 34,376 английских миль) были, грубо говоря, вдвое меньше (см. *Hoskin, M.*, Op. cit. P. 114).

[48] "Впрочем <...>, многое еще ждет своего открытия, и даже в нашей Солнечной системе мы видим звенья систем, которые неизмеримо далеко отстоят друг от друга, и промежуточные части которых еще не открыты. Неужели между Сатурном, самой крайней из известных нам планет и наименее эксцентрической кометой, спускающейся к нам с расстояния, быть может, в 10 и еще более раз далекого, нет ни одной планеты, движение которой было бы ближе к кометному, чем движение Сатурна?" *Кант. И.* Т. 1. С. 148-149.

[49] Там же. С. 508.

ствует эта догадка и в работе Ламберта (1761), посягнувшего, по обвинению Гензихена (1791), на Кантовское “право владения вещью”[50]. И если в случае Канта это упущение можно было бы списать в счет забывчивости (как-никак, версия 1763 г. была представлена Кантом лишь как “зерно” сочинения 1755 г.), мог ли об этом забыть Ламберт, написавший на эту тему только одну работу?

К счастью, вопросы эти разрешатся сами собой, учти мы тот факт, что Ламберт, равно как и Кант (до смерти Ламберта в 1777 году), были знакомы лишь с первой работой Райта, в которой не было упоминания о пространстве за орбитой Сатурна. Но существует еще и малоизвестная работа Райта под названием “Вторичные или единственные мысли, касающиеся теории мироздания” (1771), в которой как раз и было сделано “пророчество о Сатурне” за 20 лет до Кантовской публикации 1791 г. В ходе этих 20 лет у Канта не было недостатка времени, чтобы разыскать эту работу Райта, заказать ее перевод с английского, осмыслить и т.д.[51]. И тут как раз ему могли пригодиться услуги математика Гензихена, как известно, получившего задание от Канта разобраться в мыслях Райта и, по возможности, отыскать элементы плагиата у Ламберта. Так “далекоидущие прогнозы”, обнаруженные г-ном Хоскиным во “Вторичных письмах” Райта, “о том, что неопознанные планеты существуют за пределами Сатурна и Меркурия (письма 2. С. 3, 14)”[52], могли трансформироваться в “прогнозы”, сделанные Гензихеном по комиссии Канта.

---

[50] “Уже за шесть лет до этого проф. Кант изложил свою точку зрения на Млечный Путь как на систему движущихся солнц, аналогичную планетарной системе; теперь Ламберт в своих ‘Космологических письмах об устройстве мироздания”, вышедших в свет лишь в 1761 г., высказал подобную же идею. Таким образом, за первым из них остается право владения вещью, которая никому еще не принадлежала. Сверх того, по-видимому, точка зрения Ламберта очень сильно, и притом к выгоде для Кантовской, отличается от последней, ибо Ламберт разделил Млечный Путь на бесчисленное множество меньших частей и сделал допущение, что наша планетарная система находится в одной из подобных частей, к которой должны принадлежать и все звезды, расположенные вне Млечного Пути». Там же. С. 507. Комментарий Гензихена соответствует инструкциям, данным ему Кантом в письме от 19 апреля 1791 г. См.: *Кант И.* Т. 8. с. 538-540.

[51] Перевод обеих книг Райта на немецкий язык мог быть осуществлен до 1791 г. Во всяком случае, уже Ламберту была известна попытка перевода первой книги в Нюрнберге. См. Предисловие к “Вторичным или единственным мыслям, касающимся теории мироздания”. London, 1768, P. 7.

[52] Ibid. C. 14.

И последнее соображение. В «Теории неба» (1755?) имеется один пассаж[53], получивший продолжение в «Доказательстве бытия Бога» (1763). «Мрачный океан, безбрежный и лишенный маяков. В нем нужно начинать с плавания по неизведанному еще морю, подобно мореплавателю, который, как только он где-нибудь ступит на землю, тотчас же должен проверить свой путь и исследовать, не сбили ли его незаметные морские течения с принятого им курса, невзирая на всю осторожность, которую только может дать ему искусство кораблевождения»[54], – пишет Кант с интервалом в восемь лет, с тем чтобы повторить эти строки в «Критике чистого разума» (1781).

Но какой новый опыт мог он получить за эти восемь лет? Ведь он по-прежнему в глаза не видел гор и вряд ли побывал на море[55]. А если учесть, что метафора «океана» могла быть заимствована Кантом у другого автора и не ранее года публикации «Критики чистого разума», о чем ниже, не будет ли более продуктивным, оставаясь в рамках того же трактата[56], сосредоточиться на Кантовской мистике?

6. "В некоторых случаях оказаться совершенно обманутым".

Среди читателей Канта нашлись и такие, которые видели в «Теории неба» не более чем «плод фантазии Канта», ставя его научный эксперимент в один ряд с «Грезами духовидца (1766)», с романами Жан Поля[57], и далее по нисходящей – с образцами туристических

---

[53] «Со слабой надеждой пустился я в опасное путешествие и уже вижу очертания новых стран. Те, кто найдет в себе мужество продолжить это исследование, вступят в эти страны и испытают чувство удовлетворения, назвав их своим именем», – пишет Кант, под "опасным путешествием" имея в виду полет на солнце, почему-то обозначенный им как путь через водный бассейн (море?, океан?). *Кант И.* Т. 1. С. 115.

[54] Там же. С. 385.

[55] "Круг его мировоззренческих знаний о вселенной оставался крайне узким; чужие страны и земли знакомы были ему лишь по книгам; первый академический наставник физической географии никогда не видел в глаза гор, и не знаю, видел ли он море, которое находилось в нескольких часах от Кенигсберга". *Paulsen F.* Immanuel Kant. Sein Leben und Seine Lehre. Stuttgart, 1898, S. 45.

[56] Я имею в виду трактат, датированный, следуя указаниям Канта, 1755 г., но по существу опубликованный (переписанный?, написанный?) в 1791 г.

[57] «История производства "Всеобщей естественной истории и теории неба" читается как отрывок из романа Жана Поля "Schulmeisterlein Witz", в котором оставшийся без денег в провинции, одинокий, лишенный средств существования и

путеводителей[58]. Впрочем, такой репутации в свое время не избежал и Декарт. Вольтер писал в «Английских письмах», что, едва Декарт отказался от услуг геометрии, с помощью которой он хотел объяснить физические явления, «его философия превратилась в остроумный роман. Он ошибался относительно природы души, относительно законов движения и относительно природы света. Он принимал врожденные идеи, изобретал новые элементы, создал «мир», который существовал лишь в его воображении, и заполнил этот мир частицами тонкой материи, для каждой из которых была даже вычислена ее скорость /шпилька в адрес Гюйгенса – А.П./: утверждавшие, что эта скорость в семнадцать раз превосходит скорость вращения Земли, отнюдь не заботились проверить, входят ли эти частицы в число природных вещей»[59].

Конечно, француз-Вольтер вряд ли испытывал трудности в понимании Декартовского текста. Труднее пришлось переводчикам Канта, которые, столкнувшись с темными местами, были порой вынуждены «попросту урезать текст»[60]. А переводчик Стэнли Жаки (Stanley L. Jaki) вынес об эссе Канта такое заключение: «Внимательному читателю космологии Канта должно быть понятно, что, кроме описания внешнего вида Млечного Пути, – первого правильного описания, появившегося в печати, каждый последующий шаг в его объяснении и оценке планетной системы является очевидно, априори и инвариантно ложным. В том же ключе мог комментировать текст Канта переводчик Шарлье (C.V.L. Charlier): «Я считаю, что «Естественная история неба» представляет собой в научном отношении весьма небольшую ценность; что сравнение ее с планетарной космологией Лапласа (Laplace) крайне несправедливо и обманчиво»[61].

жаждущий знаний герой может позволить себе лишь чтение каталога ежегодных книжных ярмарок и, читая только названия книг, переписывет эти книги, рассчитывая лишь на ресурсы своей фантазии». *Götschel, W.* Kant als Schriftsteller, Op. cit. P. 29. "Jean Paul, вероятно, никогда не подозревал, что подобная попытка была сделана в реальной жизни Иммануилом Кантом примерно за 40 лет до него». Там же.

[58] Едва ли не первым автором, который указал на страсть Канта к туристическим справочникам. как на основной источник познания мира, был Де Квинси. (См. De Quincey. The Collected Writing, ed. D. Masson (Edinburgh, 1889), 8:93).

[59] Цитируется по Койре, А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. Пер. С фр. Я.А. Ляткера. М. 2004. С. 208.

[60] *Götschel, W.* Op. cit. P. 173.

[61] Ibid.

Само по себе желание высказать компетентное суждение о системе мироздания, никогда не держа в руках телескопа[62] и вряд ли имея представление о «системном подходе», который, по мнению нашего соотечественника, Льва Гумилева, может «при отсутствии инструмента обеспечить исследователю звездного пространства чувственный опыт»[63], Кант был принужден прибегнуть к ресурсам собственной фантазии. Но только ли собственной?

Как и прочие сочинения, предшествовавшие «Критике чистого разума», космогонический трактат был написан в экспериментальном жанре эссе, унаследованном традицией у Монтеня (1533-1592)[64] и вошедшем в моду как раз в XVIII веке[65]. Ретроспективно эссеистами стали называть и античных авторов. В частности, Франсис Бэкон (1561-1626) поименовал в качестве первого эссеиста Сенеку[66], возможно, подсказав дебютанту Канту, поклоннику Бэкона, эпиграф к первому сочинению. Однако, создавая «Теорию неба», Кант ориентировался уже на более поздний источник, выбрав в качестве образца Александра Попа (1688-1744), автора эссе «Опыт о человеке» («Essay on Man», 1732-1734). Но и этот выбор, скорее всего, был сделан за него Берлинской Академией, объявившей конкурс на тему

[62] Университет обзавелся обсерваторией лишь шесть лет спустя после смерти Канта. Тому, что принято называть "обсерваторией", соответствовала в Кенигсберге башня, воздвигнутая на крыше Коллегии Фридриха. А так как Кант не был замечен в числе пользователей этой башней, нам остается принять на веру свидетельство Хаймсота о том, что «Теория неба» сочинялась «без помощи телескопа»: Heimsoeth, H. «Astronomisches und Theologisches in Kants Weltverstandnis». In: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*. Bonn. 1970, 91, S. 11.

[63] «Ведь рассматривать Гималаи в микроскоп бессмысленно. Поэтому для планетарных явлений следует принять первичные обобщенные категории системных связей, исключив детализацию, которая ничего не даст для понимания целого». *Гумилев Л.Н.* География этноса в исторический период. Ленинград. 1990. С. 26.

[64] Монтеню же, поименовавшему свои собственные «эссе» «глупостью» («inepties») и «нелепостью» («sotises»), могло принадлежать установление нового стилистического стандарта (в его собственных терминах, «необычного, непереваренного»). Он изобрел этот жанр с мыслью донести до читателя «точный портрет своей души и не такой, которой она была вчера или будет завтра, а такой, какой она является сегодня <...>. И хотя нам не часто удается с известной долей точности установить дату поступления в мир нового литературного жанра, изобретение жанра эссе датируется мартом 1574 г.». *Gotschel, W.* Op. cit. P. 173.

[65] Эссе печатались громадными по тем временам тиражами: «одни только репринты составляли примерно 50 тысяч томов.

[66] См.: Encyclopaedia Britannica (eleventh edition). N.Y. 1910, v. 9-10, P. 777.

«L'examen du systeme de Pope, contenu dans la proposition: *Tout est bien*" ("Анализ системы Попа, содержащейся в посылке: Все хорошо», 1753).

Судя по едва ли не демонстративному цитированию Попа в каждой из трех частей «Теории неба», Кант мог планировать участие в конкурсе. А тот факт, что в списке участников конкурса его не оказалось, можно объяснить лишь страхом перед конкуренцией с Лессингом и Мендельсоном, не разделявшим его воззрений на возможность синтеза метафизики и поэзии[67]. Вероятно, не чувствуя себя готовым вступить в открытое состязание с такими авторитетами, как Лессинг и Мендельсон[68], Кант оставил при себе мнение, что эти два титула, «метафизика» и «поэзия», могут успешно совмещаться, живым свидетельством чего как раз и был Александр Поп. К тому же, как ученик Коллегии Фридриха, Кант вряд ли мог забыть о том, что философия возникала из поэзии. Ведь седовласые профессора риторики повествовали с кафедр о потомках сыновей Ноя, которые, блуждая, как одичавшие звери, по огромным лесам, превращались в гигантов[69], и, впервые заглянув наверх, вдруг замечали небеса в обличии бога Jove[70]. А в соседнем классе он уже мог читать в который раз Овидия и Вергилия, уверовав в фантастическую силу «Юпитера», небесного тела, субститута Солнца (parhelion), способного посеять пожар и разрушение на земле[71]. Итак, небо и мироздание в более общем виде могли видеться Канту объектами "метафизики" и "поэзии" в их неразрывном единстве. И стоило Попу сделать Канту анонимное приглашение «рассмотреть планеты оком бренным» и «к солнцам взор простреть»[72], Кант оказался к этому совершенно готовым.

[67] «Философ, карабкающийся на Парнас, и поэт, спускающийся в долины серьезной и спокойной мудрости, встречаются на полпути, где они, так сказать, обмениваются одеждами, после чего возвращаются туда, откуда пришли». См.: Mendelsohn, Lessing. «Pope, ein Metaphysiker». Цитируется по: *Götschel, W.* Op. cit. P. 44.

[68] Конечно, знай он, что победителем конкурса окажется его ученик, Карл Рейнгольд, он, возможно, мог бы и решиться на то, чтобы выдвинуть на конкурс свою кандидатуру.

[69] «И тогда гиганты, самые сильные из них <...>, испуганные и пораженные великим эффектом, причины которого они не знали, подняли вверх глаза и узнали о существовании неба». *Vico, Giambattista.* Op. cit. P. 117.

[70] Вико прослеживает этимологию слова Jove (Юпитер) от латинского слова Ious, старой формы слова ious (закон), далее усеченной до ius **(смирение?).** Ibid. С. 10.

[71] Ibid. С. 100.

[72] «Опыт о человеке господине Попе» С. 12-13. Цитируется по *Кант И.* Т. 1. С. 246.

Не эта ли готовность к фантазированию могла продиктовать переводчикам Канта суждение о его теории, как «инвариантно ложной»? И не эту ли готовность мог иметь в виду Владимир Соловьев, за титулом «великого ученого» разглядевший в Канте посредственного метафизика, поставившего себя перед стеной, «около которой мужики на небо зипуны вешают»[73]? Конечно, первый титул для Канта мог быть позаимствован Соловьевым из вторичных источников, в которых, вероятно, не было и намека на «поэтические» пласты научного зрения Канта. Но что могло побудить Соловьева назвать Канта посредственным метафизиком, поспешившим вывесить свои зипуны с оглядкой на небо? И тут следует отдать должное его интуиции. Скорее всего, не зная о самом главном эксперименте Канта, о его полете на солнце, Соловьев все же напоминает нам, что Кант не обошел вниманием небесное светило, правда, под небесных светилом имея в виду всего лишь метафору «идеального солнца».

«Кант, – пишет Соловьев, – как некий *Коперник философии*, показал, что *земля* эмпирической реальности, как зависимая планета, вращается вокруг *идеального* солнца – познающего ума. Однако, астрономия не остановилась на Копернике, и теперь мы знаем, что центральность солнца есть лишь относительная, и что наше светило имеет свой настоящий центр где-то в бесконечном пространстве. Так же и Кантовское солнце – познающий субъект – должно быть лишено не подобающего ему значения»[74]. И все же, знай Соловьев, что Кант мог засвидетельствовать ситуацию на солнце с не меньшей достоверностью, чем сам Соловьев когда-то засвидетельствовал существование «пылающего камина»[75], быть может, он бы воздержался от иронии. Но что нам известно такого, чего, возможно, не знал Владимир Соловьев?

---

[73] «Если же по самообольщению или по склонности к шарлатанству остановившаяся мысль провозгласит: я дошла до конца, больше идти некуда, я уперлась в ту стену, около которой мужики на небо зипуны вешают, то ничто не мешает другой, более добросовестной мысли хорошенько пощупать эту стену, не есть ли она со всем этим небом и со всеми мужицкими зипунами только бумажная декорация?», - писал Соловьев, кажется, «самообольщение» приписывая Декарту, а «склонность к шарлатанству» Канту. *Соловьев В.С.* «Теоретическая философия». Соч.: в 2-х т.т. Т. 1. М. 1988. С. 765-766.

[74] Там же. С. 822.

[75] «Вы видите перед собой пылающий камин и с бесспорным правом утверждаете безусловную достоверность этого факта, т.е. присутствие известного зрительного представления с определенными признаками цвета, очертания, положения и т.д., – об этом, но только об этом свидетельствует наше сознание, непосред-

7. Тень Томаса Райта.

"Мы увидим обширные огненные моря, возносящие свое пламя к небу; неистовые бури, своей яростью удваивающие силу пламени, заставляя ее то выходить из берегов и затоплять возвышенные местности, то вновь возвращаться в свои границы; выжженные скалы, которые вздымают свои страшные вершины из пылающих бездн, и то затопляются волнами огненной стихии, то избавляются от них, благодаря чему солнечные пятна то появляются, то исчезают; густые пары, гасящие огонь, и пары, которые, будучи подняты силой ветров вверх, образуют зловещие тучи, низвергающиеся огненными ливнями и изливающиеся горящими потоками с высот солнечного материка в пылающие долины; грохот стихий; пепел сгоревших веществ и борющуюся с разрушением природу, которая даже в самом ужасном состоянии своего распада содействует красоте мира и пользе творения"[76], – заносит Кант в свой дневник путешественника, сделав первые шаги по опустошенной поверхности Солнца.

Но замыслив путешествие из кресла своего уединенного кабинета, мог ли Кант навсегда расстаться с Томасом Райтом, его прошлым попутчиком[77]? «Когда мы рассматриваем эти огромные, неизмеримые пространства, наполненные вулканами и окруженные потоками огня, многие из крейтеров которых превышают размер Солнца и извергают реки пылающей лавы, превышающей по размеру то, что наше воображение способно представить, может ли все это

ственно повторяющее самый факт. Но если вы идете далее и начинаете утверждать, что все ощущаемые вами теперь свойства камина, а равно и другие свойства и отношения, которые в настоящий момент не испытываются, но в которых вы тем не менее уверены, как-то: твердость и вес мрамора, из которого сделан этот камин, химический состав и т.д., – что все эти свойства принадлежат некоторому реальному телу, существующему независимо от вашего теперешнего представления, засвидетельствованного непосредственным сознанием, то вы, очевидно, переходите из области достоверного факта в область спорных предположений, о которых чистое сознание как таковое, т.е. самый факт сознания, не дает никакого прямого показания, и ошибочность которых может скоро обнаружиться. Вы, несомненно, видите этот камин, но, может быть, лишь в сновидении <...>. Но и помимо сна, предполагая бодрствующее состояние, чистое сознание факта, что вы видите этот камин, не заключает еще само по себе никакого свидетельства и никакого ручательства насчет собственного бытия этого предмета: он может оказаться оптическим фокусом или галлюцинацией». Там же. С. 771-772.

[76] *Кант И.* Т. 1. С. 219-220.

[77] Не следует забывать, что реальной датой создания "Теории неба" мог оказаться не 1755 г., как утверждал Кант, а 1791.

быть создано чем-то меньшим, нежели бесконечная сила? И может ли это быть посеяно чем-то меньшим, нежели Бессмертная Природа»[78]? – писал Томас Райт во втором письме «Вторичной мысли», возможно, держа перед глазами строки из Апокалипсиса[79]. Ведь в первоначальном намерении он собирался всего лишь подтвердить библейскую легенду.

«Кант предсказывает гибель и нашей планетарной системы. Солнце, раскаляясь все больше и больше, в конце концов сожжет Землю и другие свои спутники, разложит их на простейшие элементы, которые рассеются в пространстве с тем, чтобы потом снова принять участие в новом мирообразовании», – пишет наш соотечественник Арсений Гулыга, кажется, проникнувшись творческим энтузиазмом Канта. «Через всю бесконечность времен и пространств мы следим за этим фениксом природы, который лишь затем сжигает себя, чтобы вновь возродиться юным из своего пепла»[80]. Но на чем, если не на материале гелиотропной метафоры, оброненной Райтом[81], могла быть построена эта фантазия посева, ставшая источником новых фантазий, включая «догадку» Канта о способности Солнца (Феникса?) оживить (возродить из пепла?) материю человека, «делая ее пригодной для отправления жизненных функций сообразно с расстоянием ее от этого светила»?

Этой «способностью» Солнца объясняется низкий интеллект как обитателей Венеры и Меркурия, близко к нему расположенных, так и «разумных существ, населяющим Юпитер и Сатурн», находящихся дальше от Солнца[82], – мог фантазировать Кант дальше, надо пола-

---

[78] *Wright, T.* Secondary Thoughts. Op. cit., Letter 2. P. 47.

[79] "Первый Ангел затрубил, и сделались град и огонь, смешанные с кровью, и пали на землю; и треть земли сгорела, и треть дерев сгорела, и зеленая трава сгорела.

Второй Ангел затрубил, и нечто вроде большой горы, горящей огнем, низверглись в море; и треть моря стала кровью, и погибла треть животных, живущих в море и треть кораблей.

Третий ангел затрубил, и упала с неба большая звезда <...>.

Четвертый Ангел затрубил, и поражены были треть солнца, и треть луны, и треть звезд, так что третья часть света стала темнотой, третья часть дня лишилась сияния, как и третья часть ночи" (8, 6-12).

[80] *Гулыга А.* Op cit. С. 26.

[81] Говоря о Солнце как созидательной силе Природы, Райт пользуется метафорой «сеять», возможно, помятуя о том, что Аристотель причислял ее к метафоре par excellence (см. Главу 7, сноску 49).

[82] *Кант И.* Т. 1. С. 246, 248.

гать, позаимствовав свою оценку интеллекта по местожительству обитателей планет, так или иначе расположенных относительно Солнца, из литературного источника (Вольтера). Припомним похождения великана Микромегаса, дерзкого урожденца Сириуса, покинувшего пределы своей планеты из-за прихотливой власти «мелочного и крайне невежественного» муфтия. Не мог ли Вольтер проложить для Канта маршрут путешествия, правда, взяв курс не на Солнце, как Кант, а ограничившись тем, что облетел Млечный путь и приземлился на Сатурне? Но именно Микромегасу, как после него Канту, довелось предъявить доказательство зависимости интеллекта от степени удаленности планеты от Солнца, правда, сначала убедившись в низком интеллекте секретаря Сатурнинской академии. При этом не следует заябывать о поразительном открытии, сделанном им относительно интеллекта обитателей Земли.

– О, разумные атомы, – обращается Микромегас к группе философов Земли, – в которых Вечному Существу угодно было явить свою мощь и свое искусство! Вы должны, без сомнения, вкушать и на вашей планете радости более чистые, потому что, имея столь мало материи и будучи, по-видимому, вполне духовными, вы должны проводить жизнь в любви и созерцании, что и есть истинное существование духов. Я нигде не видел настоящего счастья, но здесь оно обитает несомненно.

Выслушав эту речь, философы опустили головы, и один из них, более смелый, чем другие, признался чистосердечно, что, за исключением очень небольшого количества людей, кстати, очень мало уважаемых, все остальные представляют собой собрание безумцев, злодеев и нечестивцев.

– В нас больше материи, чем нужно, для того, чтобы натворить много зла, – сказал он, – если только зло исходит от материи, и слишком много духа, если зло исходит от духа. Знаете ли вы, например, что в это самое время, когда я беседую с вами, сто тысяч безумцев нашей породы, носящих на голове шляпы, убивают или дают себя убить ста тысячам других животных, которые покрывают головы чалмой, и что так ведется почти по всей Земле с незапамятных времен?

Житель Сириуса содрогнулся от негодования и спросил, что же может быть причиной этих ужасающих драк между столь тщедушными существами.

– Дело идет о нескольких клочках грязи величиной в вашу пятку, – ответил философ. – Это не значит, что хоть один из этих миллионов людей дает убить себя ради обладания хотя бы каким-

нибудь комочком этой грязи. Дело идет лишь о том, будет ли она принадлежать некоему человеку, которого называют «султаном», или другому, которого неизвестно почему называют «императором» <...>.

– О несчастные! – вскричал житель Сириуса, полный возмущения. – Непостижимо, откуда возникает такой разгул бешеной злобы? Я готов несколькими пинками разнести этот муравейник, это пристанище бессмысленных убийц!

– Не трудитесь, – ответили ему. – Они сами достаточно трудятся над собственным уничтожением»[83].

«Если бы «Микромегас» не появился на три года раньше, чем «Всеобщая естественная история и теория неба», можно было бы подумать, что Вольтер пародирует Канта. В памфлете упоминаются «силы притяжения и отталкивания» и имя англичанина Дерхэма, работа которого, по свидетельству Канта, впервые навела его на идею системности мироздания. И все же эти совпадения не случайны. Вольтер, осыпанный милостями Фридриха II, жил в начале 50-х годов в Пруссии; «Микромегас» высмеивал не только схоластические распри различных философских школ, но и некоторые специфические черты «Берлинского Просвещения». Увлечение астрономией было повальным. Приглашенный из Парижа Мопертюи возглавлял Прусскую Академию наук. Кант, хотя и не бывал в Берлине, но жил духовными веяниями, приходившими из столицы, его трактат впитал их сильные и слабые стороны. Вот почему «Микромегас» звучит сегодня, как сатирический парафраз некоторых страниц Кантовского труда»[84], – пишет Арсений Гулыга, кропотливый и блестящий биограф Канта, попутно указав, что сатирическое перо Вольтера могло быть направлено, среди прочего, на «членов французской научной экспедиции во главе с астрономом Мопертюи».

Но если счастливая мысль о пародировании Вольтером Канта могла быть отвергнута Гулыгой на том резонном основании, что повесть Вольтера опередила эссе Канта тремя годами, почему вне рассмотрения мог быть оставлен вариант заимствования Канта у Вольтера[85]?

[83] Вольтер, Ф. М. А. Сочинения. Калининград. 2005. С. 87-88.

[84] *Гулыга А.* Op cit., С. 28.

[85] А между тем, у кого, если не у Вольтера, мог Кант заимствовать свой пессимистический взгляд на человеческий род, едва ли приемлемый для немецкого стандарта? Тело, наделенное материей, есть косная и грубая масса, вялая, бессильная и созданная «для того, чтобы, подобно растению, впитывать в себя соки и расти, продолжать свой род, наконец состариться и умереть». См: *Кант И.* Т. 1. С. 247.

8. «Отвори предо мной заповедные двери».

«Первый полет Канта на Солнце является философской реконструкцией мифа об Икаре. Крушения можно избежать только в том случае, если переместить центр от Солнца в центальную массу / земли? – А.П./, тем самым отменив его теологическую значимость. Это сохраняет уверенность в приближении, хотя и постепенном, к высшему совершенству, а именно, к божественному, достигнуть которого попрежнему невозможно»[86], – пишет Вилли Гетшель, предлагая в качестве кода к прочтению гелиотропических фантазий Канта Овидиевский миф. И с ним можно было бы согласиться, если учесть, чего он не сделал, что миф об Икаре мог читаться Кантом скорее как миф об осмотрительном Дедале. Что, если не осмотрительность, могла позволить Дедалу, в судьбе которого Кант мог видеть судьбу собственного отца, «счастливо» завершить свое путешествие, оставив позади сына, мечта которого оказаться ближе к солнцу стоила ему жизни? И если полет Канта на Солнце можно назвать «реконструкцией» Овидиевского мифа, то его скорее следует понимать, как полет на встречу с покойным отцом для выяснения загадок, оставшихся без разрешения. И тогда Кант мог, открывая баул, прихваченный для вояжа, отдать предпочтение Вергилию[87], в истории с Дедалом расставившего нужные акценты[88].

Но тут полезно будет припомнить, что Овидий вообще не пользовался любовью Канта[89], возможно, не без влияния экстравагантной мысли Гамана. Я говорю это, имея в виду тот факт, что текст «Энеиды», став канвой для «Эссе Кибеллы о браке» (1775), о чем ниже,

---

[86] См. Götschel, W. Op. cit. P. 38. К иной интерппретации пораболы Солнца нам предстоит вернуться в главе 7.

[87] "Лишь об одном я прошу: если вход к царю преисподней -/ Здесь, где водой Ахеронт питает мрачные топи,/Дай мне туда сойти и лицо родителя видеть,/ Путь укажи, отвори предо мной заповедные двери". Вергилий. "Энеида". Перевод С. Ошерова под редакцией Ф. Петровского, кн. 6. Строки 106-109.

[88] "К роще Гекаты они, к златоверхому храму подходят./ Сам Дедал, говорят, из Миносова царства бежавший,/ Крыльям вверивший жизнь и дерзнувший в небо подняться,/ Путь небывалый держа к студеным звездам Медведиц,/ Здесь полет свой прервал над твердыней халкидских пришельцев;/ В этих местах, где землю он снова обрел, Аполлону/ Крылья Дедал посвятил и построил храм величавый". Там же. Строки 13-19.

[89] Кант называл "Метаморфозы" Овидия "*гримасами*, волшебными сказками французского суемудрия – самыми жалкими гримасами, которые когда-либо были придуманы". *Кант И.* Т. 2. С. 95.

мог позволить Гаману безопасно для себя демистифицировать личность Канта во всех его ипостасях, как мистика, метафизика, селибата и великого путанника. Но у меня нет полной уверенности в двух вещах, во-первых, что Кант мог хоть отдаленно ассоциировать текст этого эссе с собственной персоной, а, во-вторых, что мое прочтение этого чудовищно запутанного текста может тоже оказаться не более, чем апокрифом. Начну с преамбулы.

Еще в «Филологических идеях и сомнениях по поводу эссе, удостоенного приза академии», на три года опередивших публикацию «Эссе Кибеллы о браке», Гаман делает отсылку к Аристотелю, держа в качестве мишени Канта и назревающее расхождение с ним Гердера. «Аристотель сравнивал душу с рукой, а именно, потому что первая является инструментом всех инструментов, а вторая формой всех интеллектуальных и чувственных форм»[90], — пишет он, полагаясь всецело на греческий источник: «Душа как рука, ибо рука является инструментом инструментов, как разум является /формой/ всех форм, а чувство — формой всех чувственных объектов»[91].

Вопрос о «тайне брака» между «душой и телом»[92] как раз и мог оказаться камнем преткновения в конфликте Канта и Гердера, по мысли Гамана, слишком поспешно ударившимся в крайности[93]. Но не мог ли символизм «руки», позднее подхваченный Гердером, оказаться внутренней цитацией, восходящей к сугубо личным мотивам? Не следует забывать, что свой собственный союз с Анной Региной[94] Гаман называл «браком с левой руки», а неосуществленный союз с Катериной Беренс — «браком с правой руки». И вряд ли случайной могла быть Кантовская аналогия между «метафизикой» и «призра-

---

[90] *Hamann, J. G.* Schriften 1772-1788. 3 Bd. S. 39.

[91] Griffith-*Dickson, G.* Op. cit. Сноска 7.

[92] «Потому что тайна брака между такими полюсными понятиями о личности, как внешнее и внутреннее, или тело и душа, велика, вероятно, чтобы получить приемлемую концепцию этой полноты в единстве человека, необходимо опознать несколько различительных полевых отметок (Merkmal)», — пишет Гаман, не иначе как использовав Гердеровское понятие «полевых отметок» для критики Кантовского разделения между чувственным и сверхчувственным и впоследствии сведя их к триединству «семени», «правителя» и «почвы» (как увидим, аллюзии к эпиграфу из "Энеиды" Вергилия) — См.: *Hamann, J.G.* Schriften 1772-1788. 3 Bd. S. 40.

[93] «Ничего нет легче парения от одной крайности к другой и ничего труднее их единства в центре <...>, которое всегда казалось мне достаточным основанием всех противоречий; и подлинный процесс их разрешения и посредства, который кладет конец всем ссорам здорового разума с чистым не-разумом». *Haman J. G.*, Briefwechsel. V. 4, 287; 5—17).

[94] Anna Regina Schumacher мать четырех детей Гамана.

ком, ускользающим из жадно простертых к нему рук». Аналогичным образом, символу «руки, срывающей “Золотую ветвь”» в эпиграфе Гамана, помещенному в один контекст с символическими именами Кибеллы и Медузы-Горгоны, надлежит, как нам предстоит вскорости наблюдать, стать контекстом для пародирования Гегелем Кантовской идеи чистого Разума — самопорождающего источника чувственного и идеального.

«Но если чувственность и понимание пробиваются, как два стебля человеческого знания, из одного общего корня, чтобы посредством одного объект давался, а посредством другого — мыслился, какой цели служит этот разбойный, необусловленный, упрямый развод того, что природа соединила вместе! Не приведет ли эта дихотомия и разделение общего корня к увяданию и уничтожению стебля? Разве единый стебель с двумя корнями — одним наверху, в воздухе (корень *Mistelzweig или Mistletoe — А. П.*), а другим внизу, в земле (корень дуба — *А. П.*), не послужит лучше образу нашего знания? Первый открывается нашей чувственности; под вторым же, невидимым, подразумевается наше понимание, более согласующееся с приматом мысли и следованием того, что дано или взято, а также со ставшей фаворитом инверсией чистого разума в его теории»[95], — писал Гаман в «Метакритике пуризма разума» (1784), не иначе как саркастически сведя функцию «Разума» к (паразитической?) функции «Золотой ветви», к эффекту «семени» и «стебля», «души» и «руки» — атрибутов, с которыми нам предстоит знакомство в “Эссе Кибеллы о браке”.

Но каким образом символизм «руки» мог стать предметом внутренней цитации между Гаманом, Гердером и Кантом?

«Надеюсь, что, как только мой желудок начнет выполнять свои обязанности, моя рука также не преминет выполнять свои»[96], — писал Кант в заключение письма от 7 июня 1771 г. к доктору Герцу, респонденту его диссертации, который, как известно, уже получил представление о соматических проблемах Канта. Но если творческая пауза могла ощущаться Кантом, как необходимое следствие работы «желудка», вышедшего из повиновения, чем могла быть вызвана у него ассоциация с «рукой», тоже отказавшейся выполнять свои обязанности? Не могла ли отсылка к обязанностям «руки»-«десницы», атрибуту наставления, обмена, прощания, сочинения и

[95] *Hamann, J.G.* 3 Bd. S. 286-287.
[96] *Кант И.* Т. 8. С. 486.

автоаффектации[97], стать своего рода паролем, приглашающим к философскому (и эротическому?) дискурсу?

«С удовольствием, не лишенным тщеславия, я следил за тем исключительным признанием, которое выпало на долю Ваших недавно опубликованных опытов, хотя они всецело являются продуктом Вашей собственной мысли и совершенно свободны от какого бы то ни было влияния моих идей, познакомиться с которыми Вы сочли для себя полезным», — пишет Кант Гердеру, видимо, связывая момент его ренегатства с фактом общественного «признания» его эссе. Но если в успехе Гердера, когда-то любимого ученика, Кант мог продолжать видеть плоды собственных усилий, что могло означать это «хотя», предваряющее допущение, что идеи Гердера «свободны от какого бы то ни было влияния моих идей»? Нет ли в этом «хотя» тайного упрека в легкости, с которой Гердер мог скинуть с себя багаж Канта, как известно, подпав под влияние Гамана?

В восьмитомном издании Канта фраза «хотя они (идеи Гердера — *А. П.*) выросли на Вашей собственной почве», переведена идиоматично: «хотя они являются продуктом Вашей собственной мысли», в то время как в намерения Канта могло входить желание, чтобы Гердер прочитал ее буквально, т. е. в контексте Гамановской аналогии с «семенем», «стеблем», «спермой», с которой, по его мысли, могло начаться падение любимого ученика. Но в какой мере «Эссе Кибеллы о браке» (1775), писавшееся, как известно, в контексте переписки автора с Кантом по поводу эссе Гердера «О старейшем документе человеческой расы» /книге Моисея – А.П./, можно считать пародией на Канта? Вопрос этот тем более любопытен, если принять в расчет заключительные строки эссе, взятые из Вергилия: «И, не напомни ему многомудрая дева, что этот / Рой бестелесных теней сохраняет лишь видимость жизни, / Ринулся он бы на них, пустоту мечом рассекая?» Но какая дева могла привидеться Канту за бестелесными тенями?

«Жителю Пригии, как Эзопу, согласно законам своего климата, как сейчас принято считать, нужно время для того, чтобы стать

[97] В письме Канта к Герцу (конец 1773 г.), написанном после визита последнего в Кенигсберг, имеется аналогичная ссылка, не лишенная амбивалентности: «Видел мой портрет для библиотеки; эта честь несколько беспокоит меня, поскольку я всячески избегаю, как Вы знаете, всего, что может показаться склонностью к панегирикам и назойливым стремлениям к известности. Портрет хорошо гравирован, но мало похож. Тем не менее мне приятно, что все это дело рук моего прежнего слушателя и свидетельство его добрых чувств ко мне». *Кант И.* Т. 8. С. 497.

мудрым"[98], — писал Гаман, читатель «Теории неба», в «Достопримечательных мыслях Сократа», озадачив не одного толкователя по части возможного адресата. Кем мог оказаться этот «житель Пригии», мудрость которого определялась бы «временем» и «законами своего климата»? В числе возможных кандидатов были упомянуты именитые покойники: фон Бодан, принц Шефтсбери и барон Монтескье, причастные к разработке теории зависимости политических систем от климата. Но такая версия не давала объяснения, почему на месте одного «жителя Пригии» могли оказаться сразу три, к тому же к Пригии не причастные? И почему загадочная способность «стать мудрым» (в будущем) могла восходить к именам покойников? Вдогонку Гаману аналогия между «мудростью» и «климатом» была повторена Гердером[99]. И это могло уже звучать, как сговор. Ведь оба они, считая себя не причастными к Кантовским теориям, кажется, сохраняли за собой право на иронизирование над бывшим учителем. Но почему, зная, что «Достопримечательные мысли Сократа» были посвящены не только Сократу, но и Канту в роли Сократа, исследователи не задержались на этих именах? А между тем, ставя мудрость философа в зависимость от правильного развития эмбриона[100] и благоприятного климата и списав низкий интеллект жителей Земли («своры безумцев, злодеев и несчастливцев») в счет ущербного климата, автор «Теории неба» всего лишь повторял мысли Сократа. Но если Гаман считал очевидной связь Канта с Сократом, как в его мыслях могла возникнуть эта загадочная ассоциация Канта с «жителем Фригии», по идее греком, хотя, возможно, и немцем[101]? Но что могло позволить Гаману поместить Канта во Фригию?

Что ж? Пожелай Гаман докопаться до таинственных корней Кантовского безбрачия, тесно переплетенного с фантазиями о смерти

---

[98] *Hamann, J.G.* Sämtliche Werke, 2 Bd. S. 63.

[99] "А поскольку долгая история Земли учит нас, что соотношения климатических зон оказывали весьма сильное влияние на все перевороты в человеческом рассуждении с их последствиями, и что ни холодный, ни жаркий пояс Земли никогда не воздействовали на целое так, как зона умеренного климата, отсюда вновь явствует, какими тонкими движениями перстов всемогущая природа предначертала и ограничила пределы и все потрясения, и все незаметные переходы, какие совершают и существуют на Земле." *Гердер И.Г.* "Идеи". С. 23.

[100] Гипотеза Канта о зародышах или природных задатках рассмотрена в главе 2 (сноска 45).

[101] Йоргенсен (Jorgensen) напоминает здесь о пословице: «жители Пригии» («phryges») «были швабами древних», отсылающей прямиком к родине Канта, Швабии. См. *Hamann, J.G:* Sokratische Denkwürdigkeiten. Aestetica in Nuce. Mit einem Kommentar. Stuttgart: Reclam, 1968, S. 20.

матери, с представлениями о зелиях, агонии, имитационной магии, колдовстве и, возможно, подсознательно – с кровосмешением, не мог ли он поместить таинственные сюжеты Канта в миф о Кибелле? И я не удивлюсь, если именно Гаману удалось вселить в сердце Канта эту страсть к Фригии и к ее богине Кибелле, Великой Матери (Mater Magna), как ее прозвали потомки, скрывавшей тайну своей жизни и смерти за непроницаемой вуалью. И будь это так, то мифотворческий импульс Канта, побудивший его не раз цитировать это имя в своих сочинениях (см. Главу 8), был делом будущего лишь для Канта, но не для Гамана. Не иначе как предвидя этот исход, Гаман мог, окружая это имя таинственностью, сочинять для Канта свою версию «драмы нерушимой преданности женщине» в том смысле, который в нее потом вкладывали братья Беме (см. главу 3). И не будем сомневаться в том, что фантазии Гамана оставляли фантазии Канта далеко позади.

Вот она входит в залу дворца Pessinos, где ее сын и любовник Аттис уже готовится к венчанию, выбрав себе в жены дочь короля. Ослепляя красотой и величием, она остававливается в проходе двери (как ее изобразят впоследствии восхищенные потомки), садится на подготовленный для нее трон и бросает властный взгляд из-под вуали на предателя сына. И что же? Испепеленный ее взглядом, сын лишает себя мужской потенции, а затем и жизни. Или, может быть, она сама, в припадке слепой ревности, бросается с ножом на собственного сына, чтобы потом, уже после его смерти, воскресить его, использовав для этого ей одной известные зелия и мази, как свидетельствуют другие источники? И теперь, уже создав культ своих фанатических поклонников, добровольных кастратов, galli, как именуют их в Риме, она смотрит на мир из своего каменного савана, неизменно в дверном проеме здания (фундамент которого, как нам придется наблюдать, мог взять за почетную миссию построить Кант), неизменно закованная в камень и сидящая на троне с тамбурином, цимбалой (и тимпаном) в руках.

А между тем по улицам древнего Рима много веков продолжает двигаться процессия папских кастратов, священнослужителей с дьявольской полуусмешкой на губах, «этих бесполых существ в восточных костюмах» – не египетских ли, как Кибелла в обличии богини Исиды? Вот они пересекают улицы и площади, держа перед собой образ матери и любовницы красавца, павшего жертвой любви мстительной гетеры, да и только ли ее? Они что-то поют, нечто вроде гимнов, а, может быть, заклинаний или проклятий под звуки цимбал,

тамбурин, флейт и рожков. Восторженная публика, в основном, женщины, кровожадно провожают их шествие глазами. Летят монеты, ленты, женские платки, застежки и охапки колючих роз. Все покрывается красным дрожащим куполом. Но что же происходит дальше? Неужели розовые бутоны могли опьянить восточных божков, соблазняя их и маня запахом крови? Вы уже ничего не видите, пока вам не говорят, спустя тысячелетие, что священнослужители, вооружившись откуда-то взявшимися саблями и кинжалами, а, может быть, и кухонными ножами или бритвенными лезвиями, в какой-то момент остановились, чтобы в экстатическом самоупоении начать покрывать кровавыми ранами свою белотелую плоть, конечно же, под музыку, говорят, «дикую, варварскую музыку лязгающих цимбал, скачущих ударников, монотонно гудящих рожков и вопящих флейт»[102].

Но все кончается мирно, едва ли не полюбовно. Лик богини извлекают из гроба, сажают в повозку, запряженную быком (не тем ли, который привиделся магу Борхеса, о котором позже, а для соотечественников Канта послужил сигнальным знаком вступления в Греко-Латинский цикл Интеллекта, как оповещает нас мистик Штейнер), и медленно везут «через Porta Capena вниз, к берегу ручья Almo, впадающего в Тигр как раз под стенами Рима. Первосвященник в лиловом облачении омывает в воде ручья повозку, лик и прочие сакральные предметы. После омовения путь колесницы и быка посыпают свежими весенними цветами (розами?). И никому не приходит в голову мысль о крови, пролитой недавно. Даже священнослужители-евнухи уже забыли о своих ранах»[103].

9. Два эпиграфа.

«Эссе Кибеллы о браке» (1775), декларативно перекликавшееся с «Эссе о браке» (1769) Гиппеля, было завершено, по свидетельству Рудольфа Унгера, 30 июля 1774 г. К нему было предпослано два эпиграфа и, как бы в подтверждение возможной догадки, что эпиграфы могли быть адресованы либо Канту, либо Гердеру, либо им обоим, между Гаманом и Кантом завязалась переписка по поводу эссе Гердера “О старейшем документе человеческой расы”.

[102] *Sir Frazer, J.G.* The Golden Bough. N.Y. 1943. P. 349 в моем пересказе.
[103] Ibid. P. 351.

6 апреля 1774 г. Кант пишет Гаману, доверительно ссылаясь на его приверженность к зауми[104], с просьбой растолковать смысл Гердеровского сочинения: перевести его, "насколько возможно, на «человеческий язык», ибо Я, бедный сын земли, не научился понимать божественный язык *интуитивного* разума. То, что пишут в виде общих понятий и логических правил, я, без сомнения, могу ухватить. Кроме того, мне только хотелось бы понять, в чем заключается основная мысль автора /тема/, оставив в стороне понимание всего величия и достоверности"[105]. Туманное пояснение Гамана о том, что "старейшим документом" является книга Моисея, ключ к пониманию всех тайн цивилизации, кажется, не прояснила ситуации для Канта, который сделал вторичный запрос, и, снова получив неопределенный ответ, нечто вроде того, что «Бог послал человечеству язык», прекратил переписку. Диалог с Гердером, как известно (см. главу 3), продолжился лишь десять лет спустя, когда, в ответ на публикацию Гердером фундаментального труда ("Идеи к философии истории человечества", 1784), Кант вызвался, вряд ли став более квалифицированным читателем, его рецензировать.

Первый эпиграф Гамана - вроде бы до сих пор не опознанный, написан по-немецки в форме рифмованного стиха «Komm ich als ein Geist zu dir, so erchrick nur nicht vor mir» («Приди я к тебе в виде духа, не пугайся меня»). Во втором эпиграфе, к которому нам предстоит вернуться чуть позже, цитируются, без указания на источник, строки 142-146 из шестой книги «Энеиды» Вергилия. Но что общего могло быть между анонимным визитером «я» и эпическим героем? Да и кем мог быть этот «я», наносящий устрашающий визит к своему «ты»? Под «я» мог иметься в виду сам Гаман, который «обраща-

[104] Кант вряд ли был единственным лицом, заинтригованным Гамановской "заумью", хотя описать эзотерический стиль Гамана яснее других, кажется, довелось Гете. "Посколъку нам нельзя сойти за ним в его глубины, нельзя вместе с ним парить в вышине, овладеть образами, которые ему являются, или сыскать в бесконечно обширной литературе смысл какого-то одного места, на которое он достаточно туманно намекает, то вокруг нас, чем больше мы будем его изучать, лишь сгустится сумрак; и с годами этот сумрак сделается еще непрогляднее, ибо Гаман преимущественно толкует о частных случаях в тогдашней литературе. В моем собрании имеется несколько отпечатанных листов его работы, где он на полях собственноручно цитирует пресловутые места. Стоит только заглянуть в эти листы, и вокруг нас опять разольется свет двойной и двусмысленный. Он покажется нам очень приятным — нужно только раз и навсегда поставить крест на том, что принято именовать пониманием". *Гете И.В.* Op. cit. T. 3. C. 434.

[105] См. *Hamann, J.G.* Briefwechsel. III, 82.

ется к своей невесте», Катарине Беренс, в виде духа, делает предположение Шоонховен (Schoonhoven), тут же запнувшись на том, как объяснить обращение рассказчика к «брачной паре»[106], и почему ночной визит возлюбленного («я») мог стать источником страха для «ты». К тому же едва ли можно вообразить себе причину того, что Гаман, к тому времени уже отец семейства, мог вспомнить о брачном предложении 16-летней давности.

Рядом с отсылкой к Катарине Беренс в литературе имеется версия «двойной аналогии духа с Христом и с возлюбленным[107], предложенная Гвен Гриффит-Диксон. С упоминанием о «духе» в первом эпиграфе, пишет она, могло быть связано пророчество Кибеллы в «Энеиде» («судьба Энея предсказана духом его жены Креусы»)[108]. Но если "дух" в первом эпиграфе может быть отсылкой к реальной фигуре Христа, какой контекст мог бы связать первый эпиграф со вторым? Не будет ли более продуктивной мысль о том, что «дух» первого эпиграфа мог оказаться Гамановской аллюзией к символу «Канта-Христа», в каком случае в качестве подтекста могли бы быть строки из Апокалипсиса[109] (см. главу 8). Но как при этом соотнести первый и второй эпиграфы?

В Гамановском тексте «мистическая история» Кибеллы рассказана от первого лица, а в качестве адресата (объекта?, уха? динамика?) могла послужить некая вступившая в брак пара.

«Возможно, вы захотите послушать, блаженные молодожены! короткую, мистическую историю обо мне и о том, как я являюсь должником одного из тысяч за голубиную простоту и змеиную хитрость, загадочную мудрость Кибеллы. – Его[110] первой уловкой было заста-

[106] "Не закрывайте, благословенная брачная пара, доступа к своим ушам, открытым для магического искусства гармонии, и слушайте голос Кибеллы, произносившей блестящие предсказания". Griffith Dickson, G. Op. cit. P. 507.

[107] Более подробно см.: Ibid. P. 512.

[108] Ibid.

[109] "И Дух, и Невеста говорят: "Иди (приди)! И слышавший это пусть скажет: "Приди!" И пусть тот, который жаждет, придет, и тот, кто желает, берет воду жизни даром! И я предупреждаю всякого, кто слышит слова пророчества этой книги: "Если кто добавит к ним, на того Бог наложит язвы, описанные в этой книге; и если кто-нибудь опустит что-то из слов пророчества этой книги, Бог удержит свое имя из книги жизни, и из святого града /Иерусалима – А.П./, и из того, что в ней написано. Свидетель этого говорит: "Да, я приду скоро! Аминь. Приди, господи Иисусе! Благодать господа нашего Иисуса Христа с вами. Аминь" (22: 17-20).

[110] Воспроизводя голос Кибеллы, Гаман пользуется грамматическими формами мужского рода, что позволяет ему одновременно идентифицировать себя с Кибеллой и подчеркнуть ее андрогенность.

вить меня возненавидеть его, и в этом ему удалось преуспеть так хорошо, что я возненавидел(а) и стал(а) презирать его и весь его род. Как я был(а) наказан(а) за мое неблагодарное тщеславие <...>, получив урок настороженности от моего соблазнителя, в то время как зеркало его искренности отбрасывало ответное отражение от моего сердца, и я стал(а) признавать в этом /поступке? – А.П./ полушарие моего секса in naturalibus. На языке огня самопознания все красивые эпитеты стали черны, как уголь, и потухли, как краски в губке ночи. Будучи убежден(а), что рациональное животное, по аналогии со всем животным миром, должно по праву носить шкуру грубой стороной наружу, я к тому времени стал(а) принимать всех благородных, томных, очарованных любовников за оборотней, ползучих антагонистов и духовных монстров, несущих мед и молоко на кончике языка, но яд в хранилищах их сердец.

Эта катастрофа в моем способе мышления стала основанием для сочувствия, которое, быстро родившись во мне, слилось с объектом. Кажется, мне передалась вся сила мужской души, и в то же самое время, в силу обратного воздействия моей страсти, его душа, казалось, дышала ничем иным, как детским и женским сладострастием»[111].

Монолог рассказчика от первого лица (обратим на это внимание) как раз и мог быть исповедью Кибеллы, еще одной фантазией о ней (и ее собственной). Ведь рассказчик Гамана мог идентифицировать с Кибеллой себя, позволив себе (и эта мысль принадлежит уже исследователю Сальмонному) истолковать эротическую исповедь прорицательницы по аналогии с эротической исповедью автора о собственных гомосексуальных похождениях в Лондоне, взяв свои воспоминания в качестве ключа к толкованию понятия «брака». И будь это так, «Эссе Кибеллы о браке» могло оказаться продолжением (перекличкой? развитием темы?) «Достопримечательных мыслей Сократа», в которых Канту была отведена роль (духовного?) соблазнителя. Ведь избежать ритуала инициации, изобретенного Кантом для (духовного?) развития юных воспитанников, не удалось не только Боровскому, Васянскому и Яхманну, но и Гаману, Гердеру, Краусу и т.д.

Конечно, параллель между гомосексуальным опытом Гамана в Лондоне (см. Главу 2) и исповедью Кибеллы, рассматриваемая Саль-

[111] "Эссе Кибеллы Харткноха". S. IX-XIII. Таково оригинальное название "Эссе Сивиллы о браке" Гамана, вышедшее в 1775 г. Все дальнейшие отсылки будут к этому изданию.

монным, вряд ли могла вдохновить традиционных толкователей текстов Гамана[112]. Тут конечно же не обошлось без нахождения «слабых» сторон, на поверку оказавшихся едва ли не самыми сильными и центральными для доказательства неугодной критикам мысли. В частности, усмотрев несостоятельность в попытке Сальмонного истолковать сексуальный опыт Кибеллы как «акт между двумя мужчинами», Гвен Диксон иронически замечает, что принять гипотезу Сальмонного можно лишь в том случае, «если отказаться признать тот факт, что Кибелла, авторский голос эссе — женщина»[113]. Но если с авторским голосом (голосом Гамана) могли быть связаны амбивалентные мужские фантазии, разве выбор для себя женского голоса не мог послужить дополнительным свидетельством об этих фантазиях, изначально гомосексуальных? К тому же в контексте встречи со вторым любовником (припомним Лондонскую эпопею Гамана) «Кибелла» повествует о женском теле, которое вбирает в себя «всю силу мужской души», в то время как мужская душа обогащается за счет «детского и женского сладострастия» (биографическая отсылка, известная нам из контекста «Достопримечательных мыслей Сократа")[114].

Но каким образом мог Кант стать персонажем «Эссе Кибеллы о браке»?

«Да, через год я обещаю вам, зевающая, мечтающая брачная пара, окончание моей сказки, не замарав показателя своего секса послесловием добрых пожеланий. Вы, наверное, уже догадались a priori о том, что мое эссе есть не более чем скрытый от взора стебель «will-o-the-wisp»[115], выуженный из грязного оврага соседних полей.

Если показательный суд скрытого от взора стебля, танцующего, как ночные звезды, может доставить удовольствие и быть переваренным как съестные остатки (Gallimaufry, что в переводе означает "смесь, остатки")[116], тогда моя муза не будет (голосом — *А. П.*)

---

[112] В литературе о Канте имя Сальмонного, кажется, вообще отсутствует.

[113] *Dickson G.* Op. cit. P. 28.

[114] Припомним предложение Канта о соавторстве в создании учебника по физике «для детей» и реакцию на него Гамана. *Hamann, J. G.* Briefwechsel, I. P. 445. Конечно, среди биографов Канта есть и такие, для которых Гаман был не более, чем игрком, актером и «мистификатором», влияния на Канта не оказавшим. Но такое толкование их отношений вряд ли может объяснить метаморфозу превращения Гамана из почитателя Канта в пожизненного диктатора и критика, кажется, осознающего свою власть над философом.

[115] «Will-o-the wisp» — «предмет, который трудно отыскать».

[116] Сходной по звучанию является также "Gallimaufree» — газета, которую редактировал друг Гамана Хинц (Hintz).

Кибеллы, которая посвящает свой образ Медузы щиту на груди Минервы»[117], — таинственно пишет Гаман, озадачив своих исследователей на столетия вперед.

Интерпретируя этот текст, Gwen Dickson цитирует письмо Гамана к Харткноху[118], в котором упоминается вечер в августе 1773 г., проведенный в обсуждении помолвки Харткноха[119]. Сделав догадку о том, что под «стебелем» «will-o-the-wisp», найденным в старой канаве у его дома, Гаман имеет в виду себя и свое эссе, она списывает эту аллюзию в счет «типичных для Гамана образцов самоуничижения»[120], т. е. как возможный случай вкрапления «достоверного» в сферу авторской фантазии. Но что в разговоре о «стебле» могло так запасть в память Гаману, чтобы заслужить двойного помещения в эссе и в частное письмо? И как объяснить ассоциацию «стебля» с обещанием «конца сказки», со «звездным небом» и с таинственной способностью «быть переваренным, как съестные остатки»?

Если ответы на эти вопросы принципиально возможны, их следует искать в перекрестной отсылке к способности Канта, соблазнителя молодых умов, выуживать фаворитов из "грязного оврага"[121], и к строкам из шестой книги «Энеиды» Вергилия, взятым в качестве второго эпиграфа к «Эссе Кибеллы о браке» («Вместо сорванной вмиг вырастает другая / Золотом тем же на ней горят звенящие листья. / Взглядом кроны дерев обыщи и ветвь золотую / Рви безоружной рукой...»)[122]. Но что такое «Золотая ветвь», которую Энею

---

[117] "Эссе Кибеллы Харткноха". S. XV-XVI.

[118] *Hamann J.G.* Briefwechsel, 3, 434.

[119] Упоминание в письме Гамана о «помолвке" Харткноха, его издателя и друга, помогает опознать «блаженных молодоженов» («зевающую, мечтающую брачную пару»).

[120] *Dickson, G.* Op. cit. P. 514.

[121] Молодого Крауса, получившего от Канта финансовое обеспечение после смерти дяди в 1773 г., Гаман сравнивает с "лубрикантом", усмотрев в нем "скрытое, подлое, невыразимое нечто", которое, "как дохлая муха, портит всякую ароматическую мазь". Hamann. Briefwechsel, I, S. 260.

[122] *Вергилий.* Энеида. Op. cit. Кн. 6. Строки 143—146. Припомним, что Гамана цитирует тот же текст Вергилия, который цитировал Кант (см. Главу 3). Контекстом, из которого взяты эти строки, является фантастическое путешествие Энея в преисподнюю для свидания в Элисиуме с духом ослепшего отца Анхиса, возвестившего ему о его предназначении (стать основателем латинской нации) и тем самым выполнить свой долг перед историей. Заметим в скобках, что осознание этого долга могло принудить Энея отказаться от любви (к Дидоне) и принять участие в войне между латинами и рутулами.

предстояло сорвать[123] по совету Кибеллы, пророчицы, приведшей его на встречу с отцом? И в чем могло заключаться ее магическое действие на «судьбу»?

Хотя Гаману не довелось получить в наследство трудов Сэра Джеймса Джоржа Фрейзера (1854–1941) и даже не посчастливилось дождаться появления иллюстрации к «Энеиде» Джозефа Тернера, мистическим образом родившегося в один год с выходом «Эссе Кибеллы о браке» (1775), он вряд ли мог оставаться в неведении относительно верований его примитивных предков (и даже современников) в магию Viscum album (по-немецки *Mistelzweig, а по-английски — Mistlemoe*) — растения зеленого цвета с желтыми цветками и бело-желтыми липкими ягодами, паразитирующего на стволе дерева, чаще всего, дуба, и питающегося его соками? А будучи знаком с мифическими свойствами *Mistelzweig*, он вряд ли мог не знать о способности растения сохранять свои целебные и магические свойства[124] лишь до тех пор, пока оно не упадет на землю. Не эта ли тема могла обсуждаться в августе 1773 года, когда такое растение было найдено в овраге? И не оно ли могло подсказать Гаману ассоциацию *Mistelzweig* с «will-o-the-wisp»? И это предположение можно было бы считать произвольным, если не знать, что *Mistletoe* проявляет свои магические свойства в канун дня святого Иоанна (Не в тот ли вечер, о котором Гаман напоминает в письме к Харткноху, т.е. не в день ли празднования солнцестояния)?

С указанием на «Золотую ветвь» *(Mistletoe)* и желтый цветок папоротника, Фрейзер описывает ритуал в Богемии, согласно которому следует подняться на гору, держа в руке цветущую золотую ветвь папоротника, и подбросить ее в воздух, чтобы она упала, как звезда, указав на то место, где скрыты «золотые жилы» или другие «природные богатства»[125]. И знай об этом или ему подобных ритуа-

---

[123] «Рви безоружной рукой: без усилия стебель поддастся / Если судьба призывает тебя; если ж нет — никакою / Силой ее не возьмешь, не отрубишь и твердым железом». Там же. Строки 46–48.

[124] Веру в сакральные свойства *Mistelzweig/Mistlemoe,* включая веру в то, что в нем, как в яйце Кащея, хранится ключ от жизни дуба, Фрейзер объясняет наблюдением, что *Mistletoe* уходит корнями не в землю, а в ствол дерева («не касается земли»), являясь тем самым сохранным. Сославшись на Плиния, Фрейзер указывает на лечебные свойства растения, помогающего при эпилепсии, родах. Будучи эффективным средством от язв, Mistletoe, «как уксус и яйцо, является чудесным средством для тушения огня». См.: *Sir Frazer, J.G.* The Golden Bough, A study in Magic and Religion. Third Edition. London-N.Y. 1963. V. 11. P. 78.

[125] Ibid. P. 287.

лах Гаман, что весьма вероятно, ввиду его обширных гуманитарных и эзотерических познаний, не могла ли к тому же источнику восходить его ассоциация «will-o-the-wisp» с растением, «танцующим, как ночные звезды»?

Конечно, источником «звездной» аналогии могли послужить для Гамана и обряды друидов, которые, видя, что *Mistlemoe* пускает корни в коре дуба[126], считали его сакральной ветвью, и поклонялись ему, как источнику огня[127]. Получив мистический знак (божественное видение «стебля», «танцующего, как ночные звезды»), друиды, «которые считали себя волшебниками», облачались в белые одеяния и, запасаясь золотым серпом, отправлялись на поиск сакральной ветви[128], которой приписывались, кроме целебной, еще и животворная магия, о которой ниже. Поиск *Mistletoe* приурочивался к шестой ночи новой Луны. Проведя исследование того, почему *Mistletoe* называется Золотой ветвью[129], Фрейзер делает отсылку к шестой книге «Энеиды» Вергилия[130] (припомним, цитируемой и Кантом, и Гаманом). Не иначе, как связывая с Золотой ветвью счастливый поворот судьбы, друиды вручали его либо молодым воспитанникам с миссией возвестить о наступлении Нового года, либо молодоженам (припомним персонажей «Эссе Кибеллы о браке») с пожеланием счастливого брака.

Повешенный на дверь, *Mistelzweig (Mistlemoe)* мог иметь «апотропаическое» действие, т. е. служить средством защиты от злой силы — символизм, к которому нам предстоит еще вернуться. Но если «стебель», найденный «в старой канаве около дома Гамана», мог ассоциироваться в сознании Гамана и компании с «Золотой ветвью»,

[126] «Ничто не считалось более сакральным для друидов, нежели Mistletoe и дуб, на котором он растет; в качестве мест для божественной службы они выбирали дубовые рощи, и ни один из их ритуалов не проводился без дубовых листьев». The Golden Bough. V. II. P. 362.

[127] Считалось, что Бог Лесов, дух которого живет в дубе, «периодически разжигает солнечный огонь». «В древней Италии каждый дуб служил для поклонения Юпитеру, итальянскому эквиваленту Зевса, а в Риме с дубом обожествляли еще и бога молнии и дождя». Ibid. P. 361.

[128] The Golden Bough. V. II. P. 77.

[129] «Осталось лишь узнать, почему Mistletoe назывался “Золотой ветвью”. Было бы недостаточно объяснить это название желто-белым цветом ягод, ибо Вергилий говорит, что вся ветвь была золотой от стебля до ветвей. Вероятно, название произошло от того, что вся ветвь имеет свойство окрашиваться в глубокий желтый цвет тогда, когда ее хранят срезанной в течение нескольких месяцев». Ibid. P. 286–287.

[130] The Golden Bough. V. II. P. 379.

сорванной Энеем, что могла означать строка «быть переваренным (переваренной?), как съестные остатки»? Не могла ли здесь обыгрываться этимология названия *Mistelzweig* («*Mistel»* — «помет» и «zweig» — «ветка»), восходящая к древнему поверью о способе его размножения посредством птичьего помета[131]? Цикл прохождения семян «взад и вперед» в ходе пищеварительного процесса[132] — знакомый читателю и по другим сочинениям Гамана (см. главу 3), мог ассоциироваться у него с гомосексуальными фантазиями как Канта (см. сноску 121)[133], так и своими. И хотя Гете связал выход "Крестовых походов филолога" ("Kreuzzuge des Philologen") авторства Гамана с подрывом "доверия" "благочестивцев", под которыми, скорее всего, имелся в виду Кант[134], Гаман мог видеть эту ситуацию иначе. В том же эссе он рифмовал «филолога» (себя) со «спермологом», тем самым опередив свою собственную фантазию, связавшую в "Эссе Кибели о браке" понятия "липких ягод", "семени", "лубриканта" и т.д.[135].

---

[131] Уже в XVI веке ботаники заметили одну особенность липких ягод *Mistletoe*, а именно, то, что они оседают на клюве плотоядной птицы, когда она чистит его о кору дерева. Дальнейшие наблюдения показали, что распространение семян могло быть связано с прохождением ягод через пищеварительный тракт. The Encyclopaedia Britanica. Eleventh Edition. N.Y. 1911. P. 616.

[132] Сведя функцию человека к функции «живого поля», «сына живого поля» и короля полей («ибо что такое поле без семени, а правитель без земли и налогового дохода»?), Гаман передает видение «взошедшей на эмпиреи святости человеческой природы», сведенной к «циклирующим взад вперед передо мной мыльным пузырям (липким ягодам *Mistletwig*, оседающим на клюве птицы? — *А. П.*), которые, повисев достаточно долго, в конце концов наполовину лопаются и стекают в виде капель росы (семени? спермы? — *А. П.*)». *Hamann J.G.* Sämtliche Werke. 3 Bd; S. 40-41.

[133] В частности, «стебель», упомянутый в письме к Харткноху, мог иметь в кругу Гамана (и Канта) фаллические коннотации.

[134] "Уже его "Облака" и эпилог к "Достопримечательным мыслям Сократа" несколько поколебили их доверие; когда же вышли в свет "Крестовые походы филолога", где на титульном листе не только красовался козлиный профиль Пана с рожками, но к тому же на одной из первых страниц была воспроизведена гравюра – петух, дирижирующий хором молодых петушков, которые с нотами в коготках толпятся вокруг него, – едко высмеивающая некоторые виды церковной музыки, немилые автору, то среди наших благо- и тонкомыслящих возникло неудовольствие: они не скрыли его от Гамана, и тот, в свою очередь недовольный, уклонился от дальнейшего сближения с ними". Гете, И.В. Собр. Соч. Т. 3. С. 432-433.

[135] По мысли исследователя Салмонного, этот термин мог быть заимствован Гаманом либо у гностиков — по аналогии с «semen-cult» и «semen communities», либо у стоиков — по аналогии с «logos spermatikos».

Но как в эту сложную аллюзию могла вписаться линия Кибеллы, Гердера и Медузы-Горгоны, предваряющая заключительную ссылку из «Энеиды» («И, не напомни ему многомудрая дева, что этот/ Рой бестелесных теней сохраняет лишь видимость жизни...»)[136]? Конечно, первоисточником для Гамана мог послужить миф о Медузе и ее карательнице Минерве из Овидиевских «Метаморфоз», в которых сам сюжет передан в обратной, нежели у Вергилия, последовательности. Сначала Персей обезглавливает Медузу, уже заколдованную Минервой, использовав ее голову для победы над морским чудовищем, и тем самым получив право на брак с Андромедой. Затем, уже в контексте брачного пира, Персей рассказывает о мести Минервы: о том, что всякий, кто осмелится бросить взгляд на Медузу-Горгону, будет обращен в камень. Держа в левой руке «круглый меч из полированной бронзы», т. е. пользуясь мечом как зеркалом, Персей отсекает голову Медузы, глядя лишь на ее отражение.

«Зеркальным отражением» («рефлексией) — рекуррентным мотивом у Овидия — является откровение Персея, обеспечившее ему победу над морским чудовищем. Облаченный в крылатые сандалии, он взлетает в воздух, оставив врагу возможность поражать лишь его отражение в воде. «Зеркало», отбрасывающее «ответное отражение от моего сердца», одна из аллюзий Гамана[137], позаимствовавшего у Овидия, помимо этой, возможно, еще и идею «носить шкуру грубой стороной наружу», восходящую к истории Кадма[138]. В частности, в эпиграфе («Приди я к тебе в виде духа, не пугайся меня») могло повторяться обращение Кадма к жене: «Ты подойди, о, жена, приди, несчастная! — молвил, / — Тронь мою руку, пока от меня хоть часть сохранилась, / это — рука моя, тронь же ее, покамест не весь я Змей»[139].

[136] Строки взяты из следующего контекста: «Меч Эней обнажил, внезапным страхом охвачен, / Выставил острый клинок, чтобы встретить натиск чудовищ, / И, не напомни ему многомудрая дева, что этот / Рой бестелесных теней сохраняет лишь видимость жизни, / Ринулся он бы на них, пустоту мечом рассекая». *Вергилий*. Энеида. Кн. 6. Строки 292–293.

[137] В частности, строки из рассказа Кибеллы («На языке огня самопознания все красивые эпитеты стали черны, как уголь, и потухли, как краски в губке ночи»), могли повторять строки из «Энеиды» Вергилия («Путник бредет, когда небеса застилает Юпитер / Темной тенью и цвет у предметов ночь отнимает»). *Вергилий*. Энеида. Кн. 6. Строки 271–272.

[138] Львиная шкура послужила Кадму надежным прикрытием в успешной борьбе с драконом. Но не следует забывать и сбывшегося предсказания, сделанного богу Кадму, убившему дракона («Зачем смотришь на змея, которого убил? Ведь на тебя тоже будут смотреть, как на змея»).

[139] *Ovid*. Metamorphoses. Op. cit. Кн. IV. Строки 582–585.

10. «Я есть то, что есть и чем буду».

В заметках к «Ранним теологическим сочинениям» Гегель, которому пришлось довести до завершения многие из Гамановских фантазий, проводит параллель между Кибеллой (Исидой), высшим божеством, повелительницей кастратов, «лишенных человеческого и в теле, и в духе», и невидимым богом Евреев Яхве. Сравнив слово «Яхве», переданное Моисею («Я есть то, что я есть и чем я буду»), со словами Кибеллы («Я есть все, что есть, что было и что будет, и никто из смертных не смог приподнять моей вуали»), Гегель именует слова Кибеллы «возвышенными», не иначе как цитируя Канта, как уже было отмечено Гамахером. «Вероятно, ничего более возвышенного не было сказано и подумано, нежели (слова и мысли, заключенные — *А. П.*) в этой надписи Исиды, матери Природы: Я все, что есть, что было и что будет, и никому из смертных не смог приподнять моей вуали»[140], — писал Кант на полях «Критики способности суждения», надо полагать, дав Гегелю материал для дальнейшего развития аналогии, которую можно суммировать так.

Прикрываясь вуалью невидимости, самопознающий (самопорождающий) Разум Канта предлагает в качестве объекта познания лишь «пустое место», уподобившись в этом Кибелле, лишившей священников инструмента познания как в эротическом, так и в интеллектуальном смысле, и повторив опыт Яхве, невидимого бога, единственной реликвией которого в храме является вырезанный пустой квадрат. «Бесконечный субъект должен быть скрыт от глаза, т. е. все, что можно увидеть, подлежит запрету. До того, как Моисей создал свой субститут храма (tabernacle), он указал Израэлитам только на огонь и облака, заняв их взор туманной игрой постоянно меняющихся фигур, не фиксированных в определенной форме. Образ божества, "не видящего, не слышащего" и т. д., был для них всего лишь (меняющейся фигурой — *А. П.*) из камня или дерева. В отсутствие конкретной формы, как объекта для религиозного чувства, поклонения и прославления этому невидимому объекту тем не менее были даны направление и границы. Это и было обеспечено Моисеем в святая святых tabernacle и следом за ним в храме»[141].

Но что общего мог найти Гегель между «Ветхим заветом» и «Критикой чистого разума»?

---

[140] Цитируется по: *Hamacher, W.* Op. cit. P. 56.

[141] *Hegel, G. W. F.* Frühe Studien und Entwürfe 1787-1800. 2. P. 457.

Авраам жертвует сыном с мыслью сохранить гомогенное единство («условие возможности») своей расы в Боге. Но что такое это гомогенное единство, если не идеал, фикция, головная мысль (Яхве?), возникшая в отрыве от актуальной расы, состоящей из индивидуальных существований? Ведь едва в это единство могла закрасться хоть одна жизнь, принесенная в жертву некоему идеалу, разве само единство не становится гетерогенным, приведя к деструкции (коллапсированию, кастрации) актуальной расы во имя идеальной? Но такова лишь фикция, прелюд к тому, что имело место в рельности. Исаак не стал жертвой, нож Авраама не отсек ему головы, и кастрация подменена знаком кастрации — обрезанием, хотя знак равенства между возможной судьбой Исаака, принесенного в жертву, и реальным фактом «обрезания» остается в силе (в первой книге Пятикнижия «обрезание» уподоблено «смерти», замечает Гегель). И хотя аналогия с идеей чистого (кастрированного, лишенного чувственности) разума как бы напрашивается сама собой, Гегель вводит аллегорию Медузы-Горгоны, не иначе как в расчете на максимальный эффект.

Желая сохранить идеал в виде гомогенного единства своей расы, Авраам готов лишить жизни — обратить в безжизненную материю (камень?) — реального продолжателя рода (сына Исаака), полагаясь на мысль (статуарный закон?) Яхве. Защищаясь от чудовища, не посвященного в таинство мести Минервы, Персей заставляет его взглянуть в лицо Медузе-Горгоне, на которую сам не может взглянуть без того, чтобы не быть ею превращенным в камень. Чистый разум создает идеальную схему вещного мира (обращает живое в камень), полагаясь на «самопознание» («ускользающую тень» метафизики), исключающее познание самого себя. Происходит реальное обесценивание самого апотропаического /защитного – А.П./ действия, в котором и акт защиты, и акт зла «являются фикцией»[142], спектром, фантазией. Но где, если не в собственных снах (и кошмарах) мог Гегель – читатель Гамана и Канта – приобщиться к этому обряду инициации, согласно которому жизнь могла быть дарована лишь через опыт смерти, т. е. через защиту тела, его сущности и потенции от зла, причиненного дракулой, ведьмой, вампиром, колду-

[142] «Нет такой защиты от зла, которая не стала бы кастрацией, и нет кастрации, которая не будет защитой от зла ("apotrope") <...>. Оба являются фикцией, зачеркивающей возможность собственной истины. Даже взор читателя, парализованный отметкой Медузы, буквой закона, взор, который сам является частью той сцены, которую он видит, не может восстановить его сущностной истины». Цитируется по: *Hamacher, W.* Op. cit. P. 54.

ном или волшебником, способным схватить, лишить дыхания, обескровить или оставить на шее следы помады и теплого дыхания, имитируя агрессию злых сил, заключенных в мысли?

Мальчик с завязаннымни глазами стоит в числе других подростков, также, как и он, ведомых опекунами, перед входом в дом Каков (Kakian house). Верховный жрец делает знак, насылая демонов, и ужасающие вопли, имитируемые бамбуковыми тромбонами, тут же вторят ему, приводя в трепет юных избранников. «Как только мальчики скрылись внутри храма, раздается глухой режущий звук и устрашающий крик; над крышей взлетает меч или копье, с которого стекает кровь. Это знак отсечения головы подростка и того, что демон унес ее в другой мир, где ему предстоит воскресение (к жизни) и трансформация»[143]. Теперь его считают мужчиной, и он может даже жениться, но не раньше, чем поручится держать в секрете все, что предстало перед его глазами в храме (доме) Каков.

Конечно, чтобы вспомнить и рассказать об этих мистических снах, в тисках которых мог рождаться гений философа, нам мог понадобиться еще один гений, которому было дано понять, представить, ощутить, отлить из воска «бессвязную и головокружительную материю снов», преодолев «самую изнурительную работу, хотя и позволяющую проникнуть во все тайны высшего и низшего порядка, на которую только способен человек: гораздо более изнурительную, нежели вить веревки из песка или чеканить безликий ветер»[144]. И пожелай бездетный Кант, одинокий философ и маг, оставить после себя продолжателя, ученика, сына, наследника, разве мог он этого достигнуть, не окажись в ушедшем от нас столетии человека могучей фантазии, эрудиции и интеллекта, который мог реализовать этот скрытый подсознательный ресурс Канта, доведя его до завершения в своих собственных снах и фантазиях?

У Хорхе Луи Борхеса есть рассказ под названием «Круговые руины», герой которого оказался на круглой площадке острова, увенчанной статуями каменного тигра или коня[145]. Он попал туда бесчувственным, с плотью, вспоротой шипами колючей куманики, со следа-

---

[143] *Frazer*. Op. cit. V. 11. P. 249–250.

[144] *Borges, J. L.* Labyrinth. Selected Stories and Other Writings. Middlesex, England, 1964. P. 74.

[145] По мысли Карла Абрахама (*Traum und Myth*, 1909), аналогия солнца и коня возродилась «в идее солнца и тигра. И позднее астрологи заменили в старом индийском зодиаке знак коня на знак тигра». См.: *Jones, E.* Op. cit. P. 280.

ми крови и приступами тошноты, но, как сообщает нам рассказчик, «не из слабости, а по определению собственной воли»[146].

Найдя убежище в руинах старого храма, когда-то спаленного огнем, возможно, зажженным под чучелами ведьм, а, может быть, полученным из беспощадного солнечного источника, герой-волшебник или герой-колдун мог оказаться здесь затем, чтобы выполнить свое предназначение – «не невозможное, но все же мистическое: он хотел создать во сне человека до мельчайших подробностей и поместить его в реальную жизнь»[147]. Но как объяснить это «определение воли»? Что могло побудить рассказчика, а, возможно, и автора кинуться в этот мистический омут? Конечно, чтобы назвать что-либо невозможным, нужно обозначить его границы с «возможным». Но разве само желание поместить возникшие во сне видение, фантом, спектр человека «в реальную жизнь» не могло быть способом нащупывания этих границ? Рассуждая логически, реальное определяется как нечто, свободное от «видений», «фантомов», и «спектров». Но, может быть, желание познать невозможное и есть способ избежать уверенности, включая уверенность в правоте логических определений?

Что освобождает нас от сомнений в том, что мы обладаем знанием реального? И если по такому пути скептического вопрошания могло работать сознание Борхеса, до него этот путь, скорее всего, уже был намечен. «Общие законы чувственности неправомерно играют большую роль в метафизике, где ведь действуют одни только понятия и принципы чистого разума. Повидимому, метафизике должна предшествовать особая, чисто негативная наука (phaemenologia generalis), в которой будут определены значимость и границы принципов чувственности, дабы предотвратить их воздействие на суждения о предметах чистого разума, что почти всегда происходило до сих пор»[148], — отчитывался Кант перед И. Г. Ламбертом в сентябре 1770 г., понимая, что ему предстоит задача канатоходца — удержать в аппарате мышления необходимый баланс между чувственным и сверхчувственным[149].

[146] *Borges, J. L.* Labyrinth. Selected Stories and Other Writings. Middlesex, England, 1964. P. 72.

[147] Ibid. P. 73.

[148] *Кант И.* Т. 8. С. 482.

[149] В литературе существует мнение, что сам Кант сначала разделял точку зрения немецких метафизиков, затем готов был следовать Ньютону, после чего сделал в диссертации «неожиданнный поворот» в сторону промежуточного воззрения, согласно которому «пространство и время являются a priori формами

Но в чем могла заключаться задача Канта, если не в попытке ответа на два вопроса. Можно ли получить доступ к чувственной реальности, пользуясь чистыми концепциями, т. е. только инструментом мысли, как это представлялось Декарту? Как концепции могут соотноситься с предметами вещного мира? В феврале 1772 г., т. е. к моменту, когда процесс поиска, блужданий, космических странствований мог обрести впервые реальную форму, из двух вопросов остался всего один: «Я поставил перед собой вопрос, — писал он Герцу[150], — на чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету? Если представление содержит только тот способ, каким предмет воздействует на субъект, то легко понять, как он может соответствовать субъекту в качестве действия своей причины, и как это определение нашей духовности может что-то *представлять*, т. е. иметь предмет. Пассивные или чувственные представления обладают, следовательно, доступным для понимания отношением к предметам, и принципы, заимствуемые из природы нашей души, имеют вполне понятную значимость для всех вещей, поскольку они должны быть предметами чувств. Равным образом: если бы то, что в нас называется представлением, было активно в отношении объекта, т. е. если бы этим порождался сам предмет, подобно тому, как представляют себе божественные познания в качестве прообразов вещей, то и соответствие представлений с объектами могло бы быть понято. Таким образом, понятна, по крайней мере, возможность как intellectus archetypi, на созерцании которого основываются сами вещи, так и intellectus ectypi, почерпывающего данные для своей логической обработки из чувственного созерцания вещей»[151].

Герою Борхеса, мечтателю, волшебнику или колдуну, снится сон. Он видит себя в центре амфитеатра, напоминавшего ему сожженный

материального мира (как считал Ньютон), но содержащими вместе с материальным миром только чувственные восприятия» (более или менее позиция Лейбница). См.: *Paulsen, F.* Op. cit. S. 161.

[150] «Письмо к М. Герцу от 21 февраля 1772 г. принято считать датой рождения первой "Критики". Здесь проскальзывает выражение "критика чистого разума". Кант сообщает о книге, которая должна развести и поставить на свои места чувственное и рассудочное познание, чувственность и интеллект и объяснить, как возникают наши понятия. Кант ставит вопрос об активной познавательной деятельности субъекта и об особенностях интеллектуального познания, без исследования которых нельзя объяснить природу и границу метафизик. Кант обещал в этом письме издать первую часть своего труда в течение ближайших трех месяцев». *Кант И.* Т. 8. С. 679–680.

[151] Там же. С. 487–488.

храм. Во сне мистическим образом повторяется реальность: видение руин храма или амфитеатра, как раз предшествовавшее сну. Со ступенек амфитеатра на него глядит толпа молчаливых студентов. «Человек читал лекцию по анатомии, космографии и магии. Своим жадным вниманием студенты давали понять учителю, что они догадывались о важности текста, призванного извлечь их из состояния суетного правдоподобия и поместить в реальный мир». Мечтатель выбирает себе ученика (Гердера?), молчаливого мальчика, болезненного, немного упрямого и напоминающего чертами его самого. Мальчик восхищает его успехами. И тогда его постигает катастрофа. Мечтатель понимает, что все виденное им во сне есть реальность. Реальность сна и реальность пробуждения, работающие по одним и тем же законам. Но кто мог навеять эту катастрофу персонажу Борхеса?

«Нет никакого основания думать, — мог прочитать он у Канта в «Опыте о болезнях головы», — что в состоянии бодрствования наш дух следует иным законам, чем во сне; скорее необходимо предположить, что в первом случае только яркие чувственные впечатления затмевают и делают неразличимыми более слабые химерические образы, тогда как во сне, когда доступ всех наших впечатлений к душе закрыт, эти образы приобретают всю силу. Поэтому нет ничего удивительного в том, что сны, покуда они длятся, принимаются за подлинные восприятия действительных вещей»[152].

Конечно, сон рассказчика Борхеса, поместившийся на двух-трех страницах текста, написанного убористым почерком, мог длиться бесконечно долго: месяцы, десятилетия, столетия — как мог длиться «сон» Иммануила Канта, предшествующий сочинению «Критики чистого Разума». «Результаты своих по меньшей мере двенадцатилетних трудов я обработал в течение каких-нибудь 4 или 5 месяцев как бы на ходу, хотя и с величайшим вниманием к содержанию, но гораздо меньше заботясь об изложении»[153], — писал он Мендельсону после выхода своего детища. Но что могло означать это «на ходу» для затворника, тщетно держащего закупоренными оконные щели и двери, ловящего чутким ухом малейшие ночные звуки и обживающего свой онирический дом под ночным сводом, экономно расходуя телесные жидкости, фантазируя о планетарных жителях, витая в большом свете и держа запирательные мышцы тела под семью замками?

[152] *Кант И.* Т. 2. С. 150.
[153] *Кант И.* Т. 8. С. 513.

В нарративе «Критики чистого разума», второпях преданном бумаге лишь за 4–5 месяцев до публикации, как это засвидетельствовал сам Кант[154], несколько раз промелькнула метафора «строительства» и относящиеся к ней понятия типа «архитектура», «фундамент», «здание», «дом», для которых Мартин Хайдеггер, не иначе как пожелав свести к ним авторскую задачу, сочинил девиз — «заложить фундамент для метафизики», повторив его 16 раз в трехстраничном Предисловии к своей работе[155] и бесчисленное число раз в трех секциях, соответственно названных «Отправная точка (Ansatz) закладывания фундамента для метафизики», «Осуществление (Durchführung) закладывания фундамента для метафизики» и «Закладывание фундамента для метафизики в его базисной оригинальности (Ursprunglichkeit)»[156]. Но в какой мере понятия «отправной точки» или, скажем, «осуществления» могли отражать процесс «закладывания фундамента» в понимании Канта? Ведь помысли Хайдеггер о том, что его познания в строительстве могли уступать познаниям Канта, вовлеченного в строительство собственного дома как раз в период сочинения «Критики чистого разума», он вряд ли мог бы настаивать на столь орнаментальном толковании Кантовской метафоры. Да и мог ли Кант пожелать воспользоваться аналогией строительства[157], не разделяй он фантазии, восходящей онтогенетически, во всяком случае, с психоаналитической точки зрения, к инфантиль-

[154] «Когда Кант говорил, что “Критика” была написана за “четыре или пять месяцев”, он ссылался конечно на последнии стадии работы, когда рукопись переписывалась для печати. Конечная общая версия была завершена по крайней мере, годом ранее, а несколько первых версий датируется еще началом семидесятых годов». См подробнее: *Kuehn, M*. P. 240.

[155] *Heidegger, Martin*. Das Problem der Metaphysik. Frankfurt am Main, 1965, S. 13-15.

[156] Там же. С. 14.

[157] Метафора строительства, являясь неотъемлемой частью церемониальных обрядов и обычаев античности, могла быть заимствована масонами, включившими ее в свои ритуальные празднества, возможно, от них попав к немецким романтикам, проложив дорогу в философский дискурс Мартина Хайдеггера, и в программный политический трактат Адольфа Гитлера. Унаследовав у древних обычай закладывать в фундамент здания или в его стены тела животных или живых людей (рабов, случайных прохожих и т. д.), масоны, кажется, усовершенствовали этот обычай. В частности, брат George W. Spath мог с гордостью заявить на одной из двух публичных лекций, прочитанных им 30 октября и 13 ноября 1894 г. в Маграте (Magrat, England) о красоте символизма масонских церемоний: о поливании «хорошо заложенного» камня вином и маслами, о «помещениях в полость под камнем таких предметов, как список доноров, субсидировавших постройку, номер газеты того дня, монеты» и т. д. «Если вы спросите о

ной перцепции акта делания детей[158]. Появление братьев и сестер, вероятно, ассоциируется в сознании ребенка с актом строительства родителями-гигантами маленьких людей из материала кишечника («intestinal content»)[159].

Но что мог строить в своих онерических фантазиях архитектор Кант? «В космогониях гностиков демиурги вымесили и поместили в восковые формы красного Адама, который не обладал устойчивостью; несовершенным, грубым и элементарным, каким был этот Адам, сотворенный из пыли, возник Адам из снов, сфабрикованный в результате ночных усилий мага <...>. Однажды он закончил молитвы божеству земли и рек, бросился к ногам своего изображения, которым мог быть тигр или лошадь, и попросил о ненужной помощи. В эти сумерки ему снилась статуя. Ему снилась живая, трепетная вещь: не чудовищная помесь тигра и лошади, но оба эти неистовые существа вместе и еще бык, роза и ветер. Это сложное божество призналось ему, что его земным именем был Огонь, что в круговом храме люди приносили ему жертвы и поклонялись ему, и что он мистически мог оживить привидевшийся во сне фантом так, что все, кроме него самого и сновидца, будут считать его человеком с плотью и кровью». Но кому мог сниться этот сон: рассказчику Борхеса, его герою, колдуну или волшебнику, самому Канту, его созданию Икару или творцу фантазий Канта, Борхесу? Из каких фолиантов гностиков или демиургов, а, может быть, из древних поверий или языческих празднеств могло явиться «сложное» божество, Огонь, который, соединив в себе «статую» каменного тигра или лошади и некий образ «быка, розы, ветра», неизвестно откуда попавший в сон (или все же в реальность?), вступить в заговор со сновидцем (колдуном? Борхесом? Кантом?) и наделить живой жизнью некий фантом, видение, спектр из ночного бдения (Икара? Сфинкса[160])?

причине этих помещений, — задавался вопросом George W. Spath, — вам, вероятно, ответят, что эти предметы были заложены туда для будущего свидетельства и памяти. И хотя этот ответ, возможно, не лишен смысла, он все же абсурден, ибо все вовлеченные наверняка надеются, что камень этого фундамента никогда не будет удален, а свидетель останется навечно немым. См.: Ритуалы и церемонии строителей // Encyclopaedia of Freemasonry. Chicago; Toronto; N.Y.; London, 1873. V. 1. P. 158.

[158] О детской страсти к строительству см.: *Acher, R. A.* American Journal of Psychology. 1910. P. 116 et seq.

[159] *Jones, E.* On the Nightmare. Op. cit. P. 168.

[160] Сфинкс был изображен на медали, подаренной Канту студентами к шестидесятилетнему юбилею. «На ее лицевой стороне — портрет юбиляра, на оборотной — аллегорическое изображение: наклонная Пизанская башня со спущенным

"У древних греков существовало поверье, что солнце пересекает небо, едучи на колеснице; поэтому жители Родоса, поклонявшиеся солнцу как главному божеству, ежегодно жертвовали солнцу колесницу с четырьмя лошадьми (а, может быть, и тиграми — *А. П.*), бросая их для него в море <...>. Возможно, в том же ключе думали идолопоклоннические короли Иудеи, посвящая солнцу колесницы с лошадьми, а спартанцы, персы и массагеты приносили в жертву солнцу лошадей"[161]. В том же ключе мог думать и Кант, создатель своей версии мифа об Икаре, и герой Борхеса, колдун или волшебник, которому привиделся огонь как сложное божество, поглотившее «быка» и «розу» и чьи суеверные предки, если не аргентинцы, то обязательно римляне, могли удержать в памяти обычай захоронения и оживления Кибеллы, матери и возлюбленной красавца Аттиса, бога плодородия.

И если маг или волшебник Борхеса, одержимый идеей создать в своих сновидениях нового человека, наследника Адаму и себе самому, мог о чем-либо мечтать за пределами своих снов, — на рассвете или в сумерках — он мог мечтать, простерши свое тело перед каменной статуей, о которой нам снова напоминает рассказчик, о том, что его сын, вернее фантом сына, наследника или ученика, должен сейчас проходить его путь, знакомясь с теми же ритуалами и посвящениями в других круговых руинах, расположенных внизу по течению ручья. Он мог считать свою миссию законченной, и миссия, вероятно, была бы законченной, не возникни в его памяти нечто непредсказуемое.

«По прошествии времени, которое некоторые рассказчики этой истории предпочитают исчислять годами, а другие — очистительными жертвами, он был разбужен в полночь двумя лодочниками; он не мог видеть их лиц, но они сказали, что в храме на Севере появился мистический человек (Северный маг? Гаман?), который мог ступать в огонь, не сгорая. Колдун вдруг припомнил слово бога. Он вспомнил, что из всех существ вселенной огонь был единственным, который

вниз лотом, а у ее подножья — сфинкс. Идея принадлежала Мендельсону. Мы знаем, с каким трудом он осваивал "Критику чистого разума". Образ башни, помысленной философом, был заимствован из "Пролегомен". Мендельсону Кантовская философия представлялась постройкой, готовой рухнуть. Он предложил поэтому следующую надпись: "Угрожает, хотя не падает". Но намек был слишком прозрачен. Пришлось выбрать другой текст: "Истину укрепляет исследование ее основ"». См.: *Гулыга А.* Op. cit. С. 137.

[161] *Frazer, J.G.* The Golden Bough. N.Y., 1943. P. 79.

знал о том, что его сын является фантомом. Это воспоминание, поначалу успокоительное, в конце концов стало мучить его. Он испугался, что его сын, размышляя о своей странной привилегии, каким-то образом узнает, что он есть всего лишь образ. Не быть человеком, быть лишь проекцией снов другого человека, разве это не унижение, не головокружительная мысль?[162]»

«Конец этих медитаций был внезапным <...>; сначала (после долгой засухи) рассеянное облако на холме, легкое и быстрое, как птица; затем, в направлении юга, небо приобрело розовый цвет, как рот леопарда; потом дым, разъедающий металлическую ночь, и наконец — паническое бегство всех животных. Ибо то, что происходило, случилось много веков назад. Руины храма бога Огня были разрушены пожаром. На рассвете, лишенном птиц, колдун увидел концентрическое пламя около окружности стен. На мгновение он подумал скрыться в реке, но он знал, что смерть придет короновать его преклонный возраст и освободить от трудов. Он шагнул в полосы пламени. Но они не въедались в его плоть, они ласкали и поглощали его, без жара или пламени. С облегчением, с унижением и ужасом он понял, что он тоже был только видимостью, приснившейся кому-то во сне»[163].

Но что могло все это значить для Борхеса, очнись он в этом пространстве и в этом времени от своего сна, который мог бы привидеться и Канту, обладай он его фантазией? Но, может быть, Борхес всего лишь внимательно прочитал «Критику чистого разума»? И тогда неутомимому сочинителю могла привидеться встреча Парацельса (и, возможно, Канта) с учеником из его фантазий, в поисках которого он, как и Кант, заканчивал свои дни. Вот он входит в келью великого мага, держа в левой руке горсть золотых монет, а в правой — только что срезанную розу. Ведь ему надо убедиться, что Парацельс действительно знает секрет воскрешения, возрождения розы из пепла. Он бросает розу в огонь.

«Цвет истаял, и осталась горсточка пепла. Некоторое время он ждал слов и чуда.

Парацельс был невозмутим и сказал с неожиданной прямотой:

— Все врачи и аптекари Базеля считают меня шарлатаном. И они правы. Вот пепел, который был розой и который ею больше не будет.

[162] *Borges, J. L.* Labyrinth, Selected Stories and Other Writings. Middlesex, England, 1964. P. 76–77.

[163] Ibid. P. 77.

/Канту/ стало стыдно. Парацельс был лгуном или же фантазером, а он, воззвавши к нему, требовал, чтобы тот признал бессилие всей колдовской науки.

Он преклонил колени и сказал:

— Я виноват. Мне не хватило веры, без которой для Господа нет благочестия. Так пусть же глаза мои видят пепел. Я вернусь. Когда дух мой окрепнет, стану твоим учеником и в конце пути я увижу розу.

Он говорил с неподдельным чувством, однако, это чувство было вызвано состраданием к старому учителю, столь почитаемому, столь пострадавшему, столь необыкновенному и поэтому столь ничтожному. Как смеет он /Иммануил Кант/ срывать своей нечестивой рукой маску, которая прикрывает вергилиевскую “пустоту”?

Оставленные золотые монеты были бы милостью. Парацельс проводил его до лестницы и сказал ему, что в этом доме он всегда будет желанным гостем. Оба прекрасно понимали, что встретиться им больше не придется.

Парацельс остался один. Прежде, чем погасить светильник и удобно расположиться в кресле, он встряхнул щепотку пепла в горсти, тихо произнеся Слово. И возникла роза»[164].

[164] *Борхес Х. Л.* Избранные эссе и новеллы. Роза Парацельса. 1983. С. 25.

Глава 5.
С позиции просвещенного времени

«Итак, для придания формы подготовленному выше <...> мы предлагаем теперь здесь следующие Аксиомы, как Философские, так и Филологические, немного разумных и скромных Постулатов и несколько разъясненных определений; все они, как по одушевленному телу, должны растечься вглубь и одушевить все то, что говорит эта Наука об Общей Природе Наций.

I. Человек вследствие бесконечной природы человеческого ума делает самого себя правилом Вселенной там, где ум теряется от незнания[1]*. Эта Аксиома – причина двух общих человеческих явлений: во-первых, fata crescit eundo – (молва растет в соответствии с курсом – А.П.), и во-вторых, minuit praesentia famam (молва опровергается присутствием /вещи/ – А.П.). Так как молва проделала очень долгий путь, а именно – с самого начала мира, то она стала неиссякаемым источником тех преувеличенных мнений, которые существовали до сих пор о неизвестных нам и удаленнейших от нас Древностях. Именно это свойство человеческого ума отметил Тацит в «Жизнеописании Агриколы», в следующем изречении omne ignotum pro magnifico est («то, что неизвестно, мы преувеличиваем» – А.П.).

II. Другое свойство человеческого ума состоит в том, что там, где люди не могут составить никакого представления о далеких и неизвестных вещах, они судят о них по вещам известным и имеющимся налицо. Эта Аксиома указывает на неисчерпаемый источник всяческих ошибок, в которые впадали целые нации и все ученые, говоря о Началах Культуры; ведь первые начинали их замечать, а вторые – раздумывать о них во времена просвященные, культурные и величественные, и по ним судили о Происхождении Культуры, – оно же по своей природе должно было быть ничтожным, грубым, самым темным».

Об элементах. Джамбаттиста Вико

---

[1] Астериском (**asteriscum) помечено начало* моего перевода Вико с английского текста.

1. «Океанические чувства».

«Она есть царство истины (чудесное название), окруженное безбрежным и бушующим океаном, этим средоточием иллюзий, где туманы и льды, готовые вот-вот растаять, кажутся новыми странами и, постоянно обманывая пустыми надеждами мореплавателя, жаждущего открытий, втягивают его в авантюры, от которых он никогда уже не может отказаться, но которые он, тем не менее, не может довести до конца. Прежде, чем отважиться пуститься в это море, чтобы исследовать его по всем широтам и узнать, можно ли найти что-нибудь в них, полезно еще раз взглянуть на карту страны, которую мы собираемся покинуть, и задать прежде всего вопрос: нельзя ли удовольствоваться тем, что в ней есть, или нельзя ли нам в силу необходимости удовольствоваться ею, если нигде, кроме нее, нет почвы, на которой мы могли бы обосноваться?»[2], — писал Кант в «Критике чистого разума», вроде бы цитируя раннего себя (см. Главу 4, сноска 54). Но мысль о самоцитации могла отпасть, когда вдогонку ему в двух номерах «Königsberger gelehrte Zeitung» появилась анонимная статья во вкусе модного тогда Эдварда Юнга[3], которую приписывали Гаману. И хотя авторство принадлежало, как выяснилось, не Гаману, а Давиду Юму, Гаман не отказал читателю в своем анонимном присутствии, оставив без подписи перевод заключительной главы четвертой книги трактата Юма[4]. Но что могло подтолкнуть Гамана к публикации шотландского философа анонимно? И можно ли отнести в счет случайности тот факт, что его публикация совпала с выходом «Критики чистого разума», корректуру которой он, как известно[5], прочитал раньше Канта благодаря своей дружбе с издателем Харткнохом?

---

[2] *Кант И.* Т. 3. С. 234.

[3] Имеется в виду *Young, E.* Night Thoughts in Life, Death and Immortality (1742-1745)». Поэтическим образом "познания" как "морского путешествия" пользовался и Гердер, записывая в дневник реальные наблюдения во время морского путешествия из Риги в Нант (1769).

[4] Не иначе как играя в анонимность всерьез, Гаман удалил из текста Юма даже намеки на его авторство, в частности, заменив ссылку «в Англии» ссылкой «на нашей земле» и т. д. См.: *Kuehn, M.* Op. cit. P. 198.

[5] «Когда пришли первые листы», он стал готовить себя к перевариванию их с помощью унции Глауберовой соли, писал Гаман, не без издевки. «Получил первые 30 страниц 6-го», — сообщил он далее издателю в письме от 8 апреля 1781 г., — и на следующий день проглотил их целиком, но утратил нить обсуждения в главе об интересах Разума», а 21 апреля он написал Гердеру: "Как старый слушатель

«Мне кажется, что я подобен человеку, который, несколько раз наткнувшись на мель и едва избежав кораблекрушения при прохождении через небольшой пролив, тем не менее отваживается выйти в море на той же самой утлой, потрепанной бурей ладье и даже питает честолюбивый замысел пуститься при столь неблагоприятных обстоятельствах в кругосветное плавание. Воспоминание о моих прошлых ошибках и недоумениях возбуждает во мне недоверие к будущему. Печальное состояние, слабость и беспорядочность способностей, которыми я должен пользоваться при своих исследованиях, увеличивают мои опасения, а невозможность улучшить или исправить эти способности приводит меня почти в отчаяние, и я решаюсь скорее погибнуть на бесплодной скале, занимаемой мной в настоящее время, чем отважиться выйти в неизмеримый океан, сливающийся с беспредельностью. Внезапное обнаружение грозящей мне опасности повергает меня в меланхолию»[6], – писал Юм в конце работы «О познании», возможно, подсознательно испытав то, что Фрейд называл «океаническим чувством»[7]: – «Где я или что я? Каким причинам я обязан своим существованием и к какому состоянию я возвращусь? Чьей милости должен я добиваться и чьего гнева страшиться? Какие существа окружают меня и на кого я оказываю хоть какое-нибудь влияние или кто хоть как-нибудь влияет на меня? Все эти вопросы приводят меня в полное замешательство, и мне чудится, что я нахожусь в самом отчаянном положении, окружен глубоким мраком и совершенно лишен употребления всех своих членов и способностей»[8].

Канта, ты, вероятно, поймешь его лучше...", добавив при этом: "Жду не дождусь узнать твои ощущения по прочтении Кантовской «Критики». Я сказал sapienti sat трансцендентальной чуши, касающейся легального и чистого разума, ибо, как я это вижу, все сводится к софизмам и пустой болтовне». Цитируется по: *Stuckenberg, J. H. W. Op. cit.* P. 267–268. "Ощущения" Гердера, изложенные в трактатах "Рассудок и опыт. Метакритика к критике чистого разума" (1799) и "Каллигона" (1800), настолько совпали с мнениями Гамана, что Гегель счел их эпигонскими.

[6] *Hume, D.* Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals (1751). «Трактат о человеческой природе". Перевод с английского С. И. Церетели. Минск. 1998. С. 308-309. В дальнейшем ссылки на это издание будут даны с указанием имени автора и номера страницы.

[7] "Яйцу свойственно состояние покачивания туда-сюда, словно на *большом водном пространстве,* и одновременно ощущение того, что оно есть часть этой воды. Нельзя еще говорить о настоящем сознании. Существует ощущение одной лишь бесконечности и того, что яйцо составляет *часть* этой бесконечности..." *Топоров, В.Н.* Миф, ритуал, символ, образ. Исследования в области мифопоэтического. М. 1995. С. 584.

[8] *Hume, D.* P. 313.

Отметив у Юма и автора «Критики чистого разума» сходный сюжет, указывающий на смятение чувств, Гаман мог намекать на заимствование одного автора у другого. Но так как к моменту публикации «Критики» (1781) трактат Юма уже был в обращении не менее 40 лет, вопрос о заимствовании решался однозначно[9]. Но в чем могла заключаться несамостоятельность Канта? С выходом «Критики чистого разума», подтолкнувшим Гамана на анонимную публикацию[10], хождение получил третий текст, принадлежащий перу Гамана[11], которому был предпослан эпиграф («Есть слезы в вещах. О, какое тщеславие есть в вещах»), повторно отсылающий нас к Канту[12]. В Гамановском тексте мог пародироваться двойственный образ Кантовского разума — разума-Бога и Разума-«идеала» с непроницаемой вуалью «слез» и «тщеславных» амбиций, т.е. вуалью богини

[9] Кант мог читать эссе Юма в немецком переводе Зульцера уже в 1754—1756 г., т. е. в период создания «Теории неба» (1755). Но так как впервые это имя было упомянуто им в «Наблюдениях над чувством прекрасного и возвышенного» (1764), после чего поспешно анонсировано в лекциях зимнего семестра за 1765—66 г., биографы, кажется, сошлись на том, что Юм стал известен Канту где-то между 1756 и 1762 годами. Однако метафорой «морского бассейна», скорее всего, заимствованной у Юма, Кант воспользовался уже в «Теории неба», последовательно повторив ее, как указывалось, в «Доказательстве существования Бога» (1763) и в «Критике чистого разума» (1781). Конечно, к тщательным штудиям Юма могла подтолкнуть его критика Гамана, поставившего имя шотландского философа между собой и Кантом уже в письме от 27 июля 1759 г., а затем и в «Достопримечательных мыслях Сократа» того же года.

[10] *Hamann, J.G.* Kritik of reinen Vernunft von Immanuel Kant, Professor in Königsberg. Riga, 1781. 3 Bd, S. 277-280. Замечу, что, публикуя свой перевод Юма анонимно, Гаман мог следовать примеру Юма, который опубликовал все три книги своего «Трактата» анонимно, первые две - издателем Дж. Нуном (Noon) в 1739 г. и третью — издателем Т. Лонгманом (Longman) в 1740 г..

[11] *Hamann, J.G.* Metakritik über den Purismum der Vernunft. Ibid. S. 283-289.

[12] Первая часть эпиграфа (Sunt locrumae rerum — Слезы есть в вещах) взята из “Энеиды” Вергилия (I, 462), а вторая, заимствованная из Персия (O quantum est in rebus inane — О, сколько тщеславия таится в вещах), могла содержать внутреннюю цитацию к одному из эпиграфов к “Достопримечательным мыслям Сократа”, как известно, посвященным Канту (“O curas hominum! O quantum est in rebus inane!”). Эта аллюзия, по мысли Гвен Гриффит-Диксон, могла послужить намеренной отсылкой к «воспоминанию Гамана о знакомстве с Кантом». *Griffith-Dickson, G.* Op. cit. P. 526. Но если под «знакомством» Гамана с Кантом могли иметься в виду события, описанные в гДостопримечательных мыслях Сократа», контекст «Энеиды» мог служить для них обоих дополнительной перекличкой, о которой шла речь в главе 4.

Исиды, бережно хранимой Кантом в шкатулке своих метафор (см. главу 8). И эта мысль уже принадлежит Гегелю, читателю Гамана[13].

Подготовка к публикации «Критики чистого разума» заняла у Канта 12 лет, а, возможно, и все 15: с 1766 по 1781 г., в течение которых его имя могло бы выпасть из обращения, не сохранись за ним устойчивая репутация «элегантного и впечатляющего философа»[14], и многолетнее молчание могло рассматриваться как суровое самоопределение. Ведь каким бы грандиозным ни казался ему новый замысел, он всегда мог быть разбит на отрезки разной величины и решен дискретно, шаг за шагом, как этому учил Декарт. Но мог ли Кант, уже зачисливший себя в «преобразователи» науки, разделяемой «представителями едва ли не половины философского мира», думать о прошлом ученичестве? Ведь уже со времени работы над инаугурационной диссертацией (1770) его мысль, кажется, была устремлена вперед, в будущее[15], и с табу на мелкие публикации могло быть связано желание держать в узде «побуждения, диктуемые авторским тщеславием»[16]. Как могла работать мысль Канта?

---

[13] Под мифологической вуалью богини-матери Исиды (под «фетишем, заслоняющим потенциально роковую правду о скрытом за ней божестве), Гегель мог иметь в виду символическую переплетенность «воображения» и «природы». "Вуаль, скрывающая правду о матери, для Канта — непостижимую мистическую бездну — одновременно открывает для воображения возможность обеспечить гомогенность социальной ткани даже вне границ чистого разума». См.: *Hamacher, W.* Pleroma. Op. cit. P. 35.

[14] «В глазах современников Кант уже достиг вершины своей карьеры, утвердившись в полной независимости интеллекта, и был самым элегантным и впечатляющим философом своего времени. Он досконально изучил мир догматической мысли и, не приняв его, покрыл его ржавчиной своей скептической рефлексии. И никому не приходило в голову, что это было лишь началом». *Jaspers K.* Die grossen Philosophen. 1 Bd. R. Piper & Co. Verlag. München, 1959, S. 409.

[15] «Льщу себя надеждой, что в течение последнего года, — писал он Ламберту 2 сентября 1770 года, — я разработал понятие, которое, как я полагаю, изменять не придется, хотя оно, несомненно, потребует дальнейшего расширения; это понятие позволит с помощью надежных и простых критериев проверить все метафизические вопросы и с уверенностью установить, в какой мере они вообще могут быть разрешены». *Кант И.* Т. 8. С. 481.

[16] «Вероятно, Вы настойчиво, но безрезультатно, ищете в каталоге ярмарки автора на букву "К". После того, как я затратил столько усилий, мне нетрудно было бы заполнить эту брешь достаточно значительными работами, которые я почти завершил. Однако, поскольку я принял решение преобразовать науку, которую столь долго тщетно разрабатывали представители едва ли не половины философского мира, и достиг того, что обладаю системой, полностью открывающей тайну существовавшей до сих пор загадки и подчиняющей действия

Существует две версии «Критики чистого разума» (1781 г. и 1787 г.) и два Предисловия, сочиненные едва ли не двумя авторами. Первый автор готов заявить о себе, как об избавителе человечества от «всех заблуждений, которые до сих пор ссорили разум с самим собой при его независимом от опыта применении»[17]. Второй автор, памятуя о 12 годах молчаливого ожидания, мог поспешно предпринять несколько попятных шагов, чтобы затем задернуть за собой штору загадочности и мистицизма. И в то время, как «загадочность» возвеличивала его репутацию «непонятного профессора»[18], «мистицизм», наоборот, снижал ее до статуса «крючкотворствующих иезуитов»[19].

Разослав дарственные экземпляры местным знаменитостям (среди прочих, министру Цедлицу и философу Мендельсону), Кант усадил за работу бывшего ученика, коллегу и близкого друга Крауса, после чего вспомнил о придворном проповеднике Иоганне Шульце, когда-то отозвавшемся хвалебной статьей на его инагурационную диссертацию. Убедившись, что Шульцем были задействованы четыре рецензии, а Краус, преодолев «ужасающее напряжение»[20], опуб-

изолирующего самого себя разума надежным и легко применяемым правилам, я упорно отказываюсь принимать во внимание какие бы то ни было побуждения, диктуемые авторским тщеславием, и не хочу искать славу там, где ее можно было бы легко завоевать, пока я не расчистил мою твердую тернистую почву и не сделал ее доступной всем», — писал он Марку Герцу в конце 1773 г. Там же. С. 494–495.

[17] *Кант И*. Т. 3. С. 12.

[18] «Он уже не стремился к элегантности и популярности, но культивировал своего рода загадочность перед не понимающими студентами. Он завоевал репутацию трудного философа. Целый ряд студентов — довольно типичный для немецкого университета случай — восхищались глубиной и непонятностью. Они посещали лекции Канта только ввиду их загадочности. И Кант был об этом осведомлен». *Kuehn, M*. Op. cit. P. 211.

[19] В письме к Гердеру Гаман назвал труд Канта "чепухой", хотя Канту сказал, что ему понравилось "все, за исключением мистицизма". Последующие комментарии Гамана звучали так: "Мне кажется, что трансцендентальные идеи отстоят от демонологии на один короткий шаг". Или (в письме к Якоби): "Двойственность слова "разум" имеет тенденцию напоминать крючкотворство иезуитов". См.: *Stuckenberg, J. H. W*. Op. cit. P. 269.

[20] Краус, одно время завсегдатай Кантовских обедов и неизменный и блестящий собеседник философа, утратил интерес к его учению и страдал, когда был принуждаем амбициозным учителем писать статьи в защиту "Критики чистого разума". Под давлением Канта, сетовал Краус, "он скоро не сможет различать мутную воду от чистой". Кант же спешил отблагодарить Крауса за каждую хвалебную статью, вышедшую из-под пера последнего, и в конце концов подарил ему кольцо с бриллиантом, оформив свой подарок, как зарок начала новой

ликовал плоды мучительного трехмесячного труда в «Истории философии» Майнера, Кант мог позволить себе по-барски отмежеваться от участия в обсуждениях, дав знать критикам, что не имеет досуга на дальнейшие дебаты по поводу критики спекулятивного разума ввиду реализации новых творческих планов. Но и эта заявка могла быть всего лишь фикцией. Окруженный барьером всеобщего непонимания[21], Кант опубликовал «Пролегомены ко всякой будущей метафизике» (1783), задумав их, как следует из авторского объяснения и из частной переписки Гамана[22], с целью популяризации первой критики, а также в помощь «будущему проекту» для развития науки[23]. Но почему документ мог быть назван «Пролегоменами» («предварительными упражнениями»)?

У поклонников Канта, кажется, нашлось сочувственное объяснение. Кант, полагают они, мог «пересмотреть» свой первоначальный замысел, т. е., задумав популяризацию «Критики», мог написать что-либо другое, назвав это другое «предварительными упражнениями». Но почему все же предварительными? Что и зачем могли они предварять? Попробуем восстановить нехитрую хронологию. «Крити-

---

"жизни друг для друга". Надо полагать, не найдя сил противиться этой форме благодарности, Краус решил молча порвать контакты с учителем, оставив Канта недоумевать о причинах столь "нецивильного" поступка "вечного друга". Интерпретируя эту ситуацию, как «обычный» знак благодарности, биограф Кюн предостерегает будущих биографов от дальнейших попыток развития этой темы из опасения, что они будут носить "спекулятивный" характер. См.: *Kuehn, M.* Op. cit. P. 332, 494.

[21] Хотя при жизни "Критика" издавалась трижды на основе 2-го издания (в 1790, 1794 и 1799 г.г.) и была переведена на латинский язык Фридрихом Борном (1796), Кант не был понят современниками и был зачислен в идеалисты, картезианцы, берклианцы и т. д. См.: *Collins, A.* Possible Experience. Understanding Kant's *Critique of Pure Reason.* Berkley, L.A. London, 1999.

[22] См.: *Hamann, J. G.* Briefwechsel. V. 1. S. 29.

[23] «В "Критике чистого разума" я <...> приступил к делу синтетически, а именно, занимался исследованиями в самом чистом разуме и в самом этом источнике старался определить на основе принципов и начала, и законы его чистого применения <...>. "Пролегомены", напротив, должны быть предварительными упражнениями; они должны скорее указывать, **что нужно сделать**, чтобы осуществить, если возможно, некоторую науку, нежели излагать самое эту науку. Они должны поэтому опираться на что-то уже достоверно известное, из чего можно с уверенностью исходить, и добраться до неизвестных еще источников <...>. Метод исследования в пролегоменах, особенно в тех, которые должны служить подготовкой к будущей метафизике, будет, таким образом, аналитическим». *Кант И.* Т. 4. С. 28.

ка чистого разума» была опубликована в 1781 г., «Пролегомены» — в 1783, а в промежутке между этими публикациями (январь 1782 г.) в «Göttingenische Anzeigen von gelehrten Sachen» появилась анонимная рецензия на «Критику чистого разума». Анонимом оказался Христиан Гарве, критику которого Кант, кажется, смог нейтрализовать, проявив чудеса дипломатии[24]. Но за спиной Гарве стоял авторитет его учителя, геттингенского профессора Федера, чья критика могла потребовать более серьезных усилий. Она-то, вероятно, и подтолкнула Канта к «пересмотру» первоначального замысла. И хотя формально «Пролегомены» продолжали рекламироваться, как попытка популяризации «Критики чистого разума», и продолжали числиться «предварительными упражнениями», скрытым мотивом для их создания могло быть желание дисквалифицировать своего критика, Федера, как ученого. И будь это так, этот маневр успешно сработал, убедив в несостоятельности Федера даже составителей восьмитомного собрания сочинений Канта.

«В числе руководителей издания был в то время посредственный ученый Федер (J. Feder) <...>. Перелистав бегло "Критику" и плохо в ней разобравшись, Федер отложил ее в сторону. Но как раз в это время в Геттинген прибыл Гарве (Chr. Garve), которому Федер и поручил написать рецензию на труд Канта. Однако, рецензия Гарве оказалась слишком обстоятельной. Сокращая ее для своего издания, Федер снабдил ее вставками, которые, как он надеялся, дадут читателям книги Канта необходимую историко-философскую ориентировку. Например, к словам Гарве относительно того, что один из устоев системы Канта — его учение об ощущениях <...> и о понятиях пространства и времени, Федер вставил слова: "**на чем, главным образом, основывает свой идеализм также Беркли**" (выделено мной — *А. П.*). По поводу суждений Гарве о теории категорий Канта Федер добавил, что эти **категории — общеизвестные основные положения логики и онтологии** (выделено мной — *А. П.*)»[25], — пишут комментаторы Канта, кажется, и по сей день не уяснив для себя, что критика Федера направлена на самые слабые стороны учения Канта. Федер

[24] "Вы были столь любезны, что высказались одобрительно по поводу моего изложения диалектических противоречий чистого разума, хотя Вас и не удовлетворяет то, как я их разрешаю. Если бы мой геттингентский рецензент позволил себе тоже только приговор такого рода, я бы, по крайней мере, не сетовал на злую волю", — писал он Гарве, пытаясь обвинить в непонимании не своего корреспондента, а его руководителя, Федера. *Кант И.* Т. 8. С. 511.

[25] *Кант И.* Т. 4. С. 567.

же (автор книги «Пространство и каузальность») дополнительно указал на ошибочность мысли Канта, сформулированной в Третьей аналогии опыта ("одновременное существование субстанций в пространстве можно познать в опыте не иначе как допуская взаимодействие между ними; значит, взаимодействие есть также условие возможности самих вещей как предметов опыта")[26], причем, об этой ошибке упомянул также и Шопенгауэр (см. Приложение, сноску 134).

Но сочти сам Кант замечания Федера столь незначительными, а самого критика – «посредственным ученым», как охарактеризовали его составители его собрания сочинений, и одним из самых блестящих, по мысли Шопенгауэра[27], зачем бы ему мог понадобиться этот камуфляж вокруг презентации «Пролегомен» в качестве «популяризации» «Критики чистого разума»[28]? Этот вопрос я задаю ввиду того, что в новом эссе под названием «Основоположения метафизики нравов» (1784)[29] Федер был уже откровенно взят на прицел (хотя формально мишенью продолжал оставаться Гарве и его книга, поименованная как «Философский комментарий к эссе о книгах Цицерона о долге»)[30].

Во втором Предисловии, чуть ли не втрое превосходящем первое, могло быть задействовано средство, названное Аристотелем «работницей убеждения». Не иначе как ища обоснование для своей идеи в недрах наук, Кант извлек из анналов истории доказательство Фалесом теоремы о равнобедренном треугольнике. Эта «счастливая мысль», пишет Кант, положила **начало геометрии**, так как Фалесу удалось понять, «что его задача состоит не в исследовании того, что он усматривал в фигуре или в одном лишь ее понятии, как бы прочитывая в ней ее свойства, а в том, чтобы создать фигуру посредством

---

[26] *Кант И.* Т. 3. С. 210.

[27] *Schopenhauer A.* Über die vierfache Wurzel des Satzes, § 23. S. 92.

[28] "Он (Гарве. — *А. П.*) осмелился критиковать первую "Критику" Канта в рецензии, и Кант предпринял ответную критику Гарве", - сообщает Манфред Кюн (*Op. cit.* P. 278). Однако из письма Гамана начала 1784 г. известно, что "Кант работает над "контр-критикой" Гарве <...> с намерением атаковать не рецензию Гарве, что могло быть слишком явно, но его книгу о Цицероне".

[29] Гаман встретил иронически появление "Метафизики нравов" (1785). "Вместо чистого разума, нам предлагается новая фантазия", - писал он. См.: *Stuckenberg, J. H. W.* Op. cit. P. 270.

[30] Рецензия на сочинение Гарве о Цицероне, планировавшаяся, как указывалось, уже в 1784 г., была отложена почти на десятилетие /См. эссе Канта "О поговорке, может быть, это и верно в теории, но не годится для практики" (1793): *Кант И.* Т. 8. С. 158/. И хотя в личном письме к Гарве Кант мог дать ему отступного (см.: сноску 24), неугодный рецензент вряд ли мог быть вычеркнут из списка врагов.

того, что он сам, a priori, сообразно понятиям, мысленно вложил в нее и показал (путем построения)»[31]. Конечно, «создателем» геометрической фигуры из ничего, т. е. иллюзионистом, «a priori сообразно понятиям» разума породившим то, чего никто ранее не видел, мог быть сам Кант, не опереди его в этом Лейбниц[32], знакомый с «демонстративным познанием a priori» Гоббса[33].

Как бы то ни было, но эффект иллюзиона мог привлечь Канта как раз тем, что он заключался в этом «мысленно» добавить (вложить? поместить?), перемешать пространство и время, превратив, как Гомер или Вергилий, «сосуществующее в пространстве в последовательное во времени[34], чтобы потом было что продемонстрировать (извлечь? представить на обозрение?) под барабанный бой и

[31] *Кант И.* Т. 3. С. 20–21.

[32] «Только схоластики стали смотреть так презрительно на математиков, <...> опираясь, главным образом, на тот аргумент, что геометрия доказывает свои положения не из причин. Но если мы рассмотрим дело ближе, то окажется, что геометрия доказывает именно из причин. В самом деле, она выясняет фигуры из движения: из движения точки происходит линия, из движения линии — поверхность, из движения поверхности — тело, из движения прямой по прямой происходит плоскость, из движения прямой вокруг неподвижной точки происходит круг и т. п. Таким образом, построение фигур есть движение; свойства же фигур доказываются из построений, т. е. из движения, следовательно, априори из причин». *Лейбниц Г. В.* Т. 1. С. 93–94.

[33] Гоббс высказывает соображение, которое позднее становится центральным принципом критической философии Канта: "мы с достоверностью можем знать только то, что произвели сами". Только при этом Гоббс дает номиналистическое истолкование этому "мы сами", считая, что порождающие причины находятся в самом человеке. "Именно путем порождения (т.е. конструкции) создаются, подчеркивает он, линии и фигуры, составляющие предмет геометрии. В этом смысле строго доказательной является большая часть положений о величине; наука о них называется геометрией. Так как причина тех свойств, которыми обладают отдельные фигуры, заключается в линиях, которые мы сами проводим, и так как начертание фигур зависит от нашей воли, то для познания любого свойства фигуры требуется лишь, чтобы мы сделали все выводы из той конструкции, которую сами построили при начертании фигуры». См.: *Гайденко П.* Научная рациональность и философский разум. М. 2003. С. 253-254.

[34]"Ссылаясь на примеры из Гомера (щит Ахилла, лук Пандара, скипетр Агамемнона и др.), Лессинг показывает, что в своем изображении предметов, в соответствии с необходимыми законами искусства, античные поэты превращают сосуществующее в пространстве в последовательное во времени (так, Гомер рассказывает об изготовлении щита или лука, в результате чего "картина" заменяется "своего рода историей предмета"). *Жирмунский В.М.* Вступительная статья к "Трактату о происхождении языка". М. 2007. С. XX. В дальнейшем ссылки на эту статью Жирмунского будут ограничиваться указанием имени автора и страницы.

завороженные взгляды публики. Закрепив за Фалесом момент рождения геометрии, Кант уже мог сослаться на Галилея и Торричелли[35], приписав им мысль о том, что разум видит только то, что сам создает по собственному плану.

2. «Решив проблему в голове».

Итак, Фаллес, основатель геометрии, мог сформулировать для себя задачу так: вместо того, чтобы исследовать свойства фигуры, заключенные в понятии, можно создать эту фигуру «a priori, сообразно понятиям», и показать ее «путем построения». Но тогда с чего могло начаться познание Фаллесом фигуры? «Без сомнения, всякое наше познание начинается с опыта», - отвечает на этот вопрос Кант, оговорившись все же, что это вовсе не означает, что опыт является единственным источником познания. «Никакое познание не предшествует опыту *во времени*»[36]. Тогда речь, стало быть, должна пойти о чем-то, что сопутствует опыту, являясь с ним одновременно. Опыт дает нам чувственный материал, поясняет Кант, помимо которого мы получаем нечто из источника, именуемого «познавательной способностью», пробуждаемой с опытом. Поэтому вопрос должен заключаться не в том, с чего начинается познание, а в том, «существует ли такое независимое от опыта и даже от всех чувственных впечатлений познание»? И Кант не только отвечает на этот вопрос утвердительно, но и предъявляет доказательство его необходимости, озаглавив само положение a priori синтетическим положением[37] и задачей всей метафизики.

---

[35] «Ясность для всех естествоиспытателей возникла тогда, когда Галилей стал скатывать с наклонной плоскости шары с им самим избранной тяжестью, когда Торричелли заставил воздух поддерживать вес, который, как он заранее предвидел, был равен весу известного ему столба воды <...>. Естествоиспытатели поняли, что разум видит только то, что сам создает по собственному плану». *Кант И.* Т. 3. С. 21.

[36] *Кант. И.* Т. 3. С. 40.

[37] «Задача этой критики чистого спекулятивного разума состоит в попытке изменить прежний способ исследования в метафизике, а именно, совершить в ней полную революцию, следуя примеру геометров и естествоиспытателей. Эта критика есть трактат о методе, а не система самой науки, но, тем не менее, в ней содержится полный очерк метафизики, касающийся вопроса и о ее границах, и обо всем внутреннем ее строении. В самом деле, чистый спекулятивный разум имеет ту особенность, что он может и должен по-разному измерять свою способность сообразно тому, как он выбирает себе объекты для мышления». *Кант И.* Т. 3. С. 26.

Но как могла задача всей метафизики быть сведена к доказательству необходимости a priori синтетических положений? И какую роль во всем этом могло сыграть имя первого геометра? Надо полагать, опыт Фалеса мог послужить Канту наглядной демонстрацией важного положения: «Все теоретические науки, основанные на разуме, содержат априорные синтетические суждения как принципы»[38], под теоретическими науками имея в виду не только геометрию, математику, естественные науки и т.д., но и метафизику. «Метафизика, по крайней мере, *по своей цели,* состоит исключительно из априорных синтетических положений»[39], – пишет он. Но что такое синтетические положения и почему именно в их доказательстве следовало искать цель метафизической науки? Обратим внимание, что, готовя читателя к пониманию важности синтетических положений, в отличие от аналитических, Кант отдается лирическому восторгу, живописно повествуя о том, насколько выход за пределы чувственного, т.е. вторжение в область разума, может способствовать расширению нашего кругозора. И читателю, которого столь резкая перемена стиля могла привести в недоумение, было тут же дано понять, что ключевым в понимании синтетических положений является момент «расширения».

Первые, аналитические суждения «можно было бы назвать *поясняющими,* а вторые /синтетические – А.П./ — *расширяющими* суждениями, так как первые через свой предикат ничего не добавляют к понятию субъекта, а только делят его путем расчленения на подчиненные ему понятия, которые уже мыслились в нем (хотя и смутно), между тем как синтетические суждения присоединяют к понятию субъекта предикат, который вовсе не мыслится в нем и не мог бы быть извлечен из него никаким расчленением»[40]. Примером аналитического суждения, по Канту, является суждение *«все тела протяженны»,* ибо свойство протяженности, поясняет он, есть неотъемлемая часть определения «тела»[41], а примером синтетического – является суждение типа *«все тела имеют тяжесть»*, т.к. такое утверж-

[38] Там же.

[39] Там же. С. 52.

[40] Там же. С. 46-47.

[41] Конечно, если бы Кант ориентировался не на Декартовское определение тела (как «протяжения», и только протяжения), уже поставленное под сомнение Юмом и Лейбницем, а, скажем, на определение Аристотеля (тело как entelechy – движение), он вряд ли мог бы назвать «аналитическим» суждение «все тела протяженны».

дение необходимо выходит за пределы понятия тела к новому понятию – тяжести. Различие этих двух типов суждений отражено также и в способе их проверки на истинность. Аналитические суждения проверяются в соответсвии с законом противоречия ("ни одной вещи не присущ предикат, противоречащий ей"), принцип действия которого заключается в том, что "противоречие совершенно уничтожает и устраняет знание"[42].

Что касается синтетических суждений, они не подчинены закону противоречия по той причине, что там требуется сравнивать одно понятие с другим понятием, тем самым обратившись к чему-то третьему. "Что же представляет собой это третье, как опосредующее звено, как медиум синтетических суждений?" Задается вопросом Кант. "Это есть не что иное, как только та совокупность, в которой содержатся все наши представления, а именно, внутреннее чувство и его априорная форма, т.е. время. Синтез представлений основывается на способности воображения, а синтетическое единство их /необходимое для суждения/ – на единстве апперцепции. Итак, здесь следует искать возможность синтетических суждений"[43]. Здесь слово "возможность" является ключевым (конечно, если повременить с выявлением значения таких понятий, как "суждение", "представление", "внутреннее чувство", "априорная форма", "синтез", "воображение", "апперцепция", что будет сделано по мере чтения тех или иных процессов) ввиду того, что из условий **возможности** опыта Кант мог вывести, как это сделал до него Лейбниц, условия **существования** реальных предметов (см. Приложение, сноски 42-44).

Разведя аналитические и синтетические суждения, Кант мог сформулировать правила, или основоположения, которые устанавливает чистый рассудок для выполнения своей главной функции – сделать возможный опыт действительным. Но что такое «чистый рассудок»? Чистый рассудок, поясняет Кант, этот тот же рассудок, который

---

[42] *Кант И*. Т. 3. С. 165. "Впрочем, этому положению можно дать также и позитивное применение, т.е. пользоваться им не только для того, чтобы изгнать ложность и заблуждение (поскольку они возникают из противоречия), но и для того, чтобы познать истину. В самом деле, если *суждение аналитическое*, все равно, утвердительное оно или отрицательное, истинность его должна быть всегда и в достаточной мере установлена из основания закона противоречия <...>. Поэтому необходимо признать, что *закон противоречия* есть всеобщий и вполне достаточный принцип всякого *аналитического знания*". Там же. Переписав закон противоречия сначала в негативном, а затем в позитивном применении, Кант мог поздравить себя с "открытием" (см. Приложение, сноска 64).

[43] *Кант И*. Т. 3. С. 167-168.

создает логическую форму в суждениях и понятиях, правда, к синтетическим суждениям (формам) он добавлает трансцендентальное содержание через синтетическое единство. И именно это «добавление» делает рассудок чистым, а понятия рассудка чистыми рассудочными понятиями[44]. Но почему «добавление» может делать рассудок «чистым? Как могла работать мысль Канта? Для начала попробуем разобраться в терминологии, начиная с понятия «познание», которое, как будет яснее ниже, еще не есть мышление.

Познание осуществляется двумя путями – через созерцание и через понятия. **Созерцание** есть наша восприимчивость к впечатлениям внешнего мира, в связи с чем созерцания чувственны и направлены на предмет непосредственно. **Понятие** – это то, чем рассудок **судит**. Понятие определяется через функцию, заключающуюся в подведении множества представлений под одно общее. И если познание через созерцание совершается непосредственно, познание через понятия, т.е. **суждение**, осуществляется через **представления**. Но что следует понимать под представлением? И хотя представление вроде бы отстоит от реальной вещи лишь на один шаг, Кант почему-то воздерживается от того, чтобы дать ему определение, возможно, чувствуя его неоднозначность. Представление есть то, что представлено субъекту в опыте. Но что именно может быть представлено субъекту в опыте? Если считать, что субъект снимает копию с реального предмета (и так полагала традиция, идущая от Аристотеля), то реальный предмет должен быть тождественен представлению, в каком случае ролью субъекта можно пренебречь. А если полагать основой опыта созерцание субъекта, как это делает Кант, то «представление» уже будет отождествляться не с реальным объектом, а с тем, что Кант называет «явлением». Сказать, что предмет «представляется» субъекту, есть то же самое, что сказать, что предмет «является» ему.

Но в каком отношении **созерцание**, восприимчивость субъекта к впечатлениям внешнего мира, относится к **представлению,** как к возможности конструирования, если воспользоваться термином Гуссерля, объекта? «Я могу себе представить линию, как бы мала она ни была, только проводя ее мысленно, т. е. производя последовательно все части, начиная с определенной точки, и лишь благодаря этому создавая ее образ в созерцании. То же самое относится и ко всякой, даже малейшей, части времени»[45], – пишет Кант в «Аксио-

[44] Там же. С. 109.
[45] Там же.

мах созерцания», подведя понятие «созерцания» под дихотомию, заимствованную из математики, «экстенсивной» величины («в которой **представление** о целом делается возможным благодаря представлению о частях (в силу чего оно необходимо предшествует представлению о целом»)[46], и величиной «интенсивной», «то есть степенью влияния на внутреннее чувство». "Все созерцания суть экстенсивные величины"[47], – пишет он, подчеркивая связь созерцания с **внешним** чувством. Все экстенсивные величины, подлежащие схватыванию лишь по частям, представляли бы собой «агрегаты», не будь нам доступен произведенный разумом «**последовательный синтез продуктивного воображения**», на котором «основывается математика протяженности (геометрия) с ее аксиомами, a priori выражающими условия чувственного созерцания, при которых только и может осуществляться схема чистого понятия внешнего явления»[48]. Реальный предмет становится предметом **«ощущения»**, или внутренним чувством («схваченным», если воспользоваться словарем Канта) благодаря тому, что «имеет во всех явлениях **интенсивную величину**: «любой цвет, например, красный, имеет степень, которая, как бы она ни была мала, никогда не есть наименьшая; то же самое можно сказать о теплоте, моменте тяжести и т. п.»[49].

Таким образом, в ощущении, которое длится не более, чем мгновение, можно «представить» себе то, что мы привыкли относить к тотальности чувственного **опыта**. Ведь отношение субъекта к миру определено его вторжением в непрерывный поток, в котором одно мгновение все же отделимо от другого[50]. А непрерывность, которую

---

[46] Там же. С. 174.

[47] Там же. С. 173.

[48] Там же.

[49] Там же. С. 179.

[50] «Итак, спрашивается, каким образом вещь переходит из состояния = a в другое состояние = b? Между двумя мгновениями всегда имеется время, и между двумя состояниями в эти мгновения всегда существует различие, имеющее некоторую величину (так как все части явлений всегда в свою очередь величины). Следовательно, всякий переход от одного состояния в другое совершается во времени, заключенном между двумя мгновениями, причем, первое из этих мгновений определяет состояние, из которого выходит вещь, а второе — состояние, к которому она приходит. Следовательно, оба мгновения суть границы времени того или иного изменения, т. е. границы промежуточного состояния между двумя состояниями, и, как таковые, они соотносятся ко всему изменению. Всякое же изменение имеет причину, которая обнаруживает свою каузальность в течение всего времени изменения. Следовательно, причина производит изменение не внезапно (не сразу в одно мгновение), а во времени <...>. Значит, всякое изменение

Кант определяет как «свойство величин, благодаря которому ни одна часть их не есть наименьшая возможная часть (ни одна часть не проста»), предположительно обеспечивает субъекту возможность антипицировать опыт a priori, хотя и на основании представления об одной его части («в величинах вообще мы познаем a priori только одно их качество, а именно непрерывность, а во всяком качестве (в реальном явлении) мы познаем a priori только интенсивное количество их, т. е. то, что они имеют степень; все остальное предоставляется опыту»)[51].

«Здесь и начиналась основная Кантовская тема, которая, бессознательно для него, была Декартовской темой, — пишет наш соотечественник Мераб Мамардашвили. — Она звучит сочетанием двух слов: *каждый раз*; то есть все время снова приходится все делать, каждый раз заново, независимо от того, свершился ли мир до этого момента, проявилось ли в нем действие законов, упорядочивающих мир, — все прошедшие времена безразличны, ибо теперь и сейчас ты должен воспроизводить из себя и мир, и себя в мире. Декарт эту же мысль <...> выражал довольно неуклюжей теорией дискретности временных моментов»[52].

Но в какой мере это различение (интенсивная величина против экстенсивной), заимствованное из математики, вообще продуктивно? Этим вопросом задается читатель Канта, Гегель, полагая, что экстенсивная величина отличается от интенсивной «только тем, что одна имеет численность внутри себя, а другая — вовне себя. Экстенсивная величина переходит в интенсивную, так как ее «многое» само по себе сводится в единицу, вне которой выступает «многое». И наоборот, это простое имеет свою определенность только в численности <...>; таким образом, интенсивная величина есть по своему существу также и экстенсивная величина»[53]. Конечно, тот факт, что под словом

возможно только благодаря непрерывному действию причинности, которое, поскольку оно однородно, называется мгновением». *Кант И*. Т. 3. С. 207. "Между двумя мгновениями нет времени", — поправляет Канта Шопенгауэр (См.: Приложение, сноску 131).

[51] *Кант И*. Т. 3. С. 183.

[52] *Мамардашвили М. Op. cit.* С. 33. Говоря о "неуклюжей теории Декарта", Мамардашвили вроде бы предлагает списать ее, подменив теорией Канта. Однако, Шопенгауэр (См. Приложение, сноска 133) готов подвергнуть списанию теорию Канта, а Койре — теорию Шопенгауэра (См. Приложение, сноска 132).

[53] *Гегель, Г.В.Ф.* Наука логики. СПБ. 1997. С. 198. Это разделение, предупреждает далее Гегель, открыто для злоупотреблений в обыденном представлении, когда одни предметы определяют через только интенсивную величину, а другие —

«величина» Кант мог понимать не «величину как таковую (quantitas), как это делается в алгебре", но "величины (quanta), как это делается в геометрии"[54], вряд ли меняет дело, ибо Кант приписывает синтетическую функцию даже числам, возможно, мысля свой аргумент как поправку к аргументу Юма.

«Можно сказать, что двадцать человек существуют, но только потому, что существует один человек, существует второй, третий, четвертый и т. д., и если вы будете отрицать существование этих последних, то и существование первых отпадает само собой, - писал Юм. - Поэтому безусловно нелепо утверждать существование какого-нибудь числа и в то же время отрицать существование единиц; а так как протяжение, согласно принятому мнению метафизиков, всегда есть число и никогда не сводится к какой-нибудь единице или к какому-нибудь неделимому количеству, то отсюда следует, что протяжение вовсе не может существовать. Напрасно отвечают на это, что любое определенное количество протяжения есть единица, но такая, которая содержит в себе бесконечное число частей и является неисчерпаемой в своих подразделениях: ибо, согласно тому же принципу и двадцать человек *могут быть рассматриваемы как единица (unit)*, весь земной шар, мало того, всю вселенную *можно рассматривать как единицу*. Имя единство (unity) в данном случае — фиктивное обозначение, которое ум может применять к любому объединяемому им количеству объектов; подобное единство так же мало может существовать само по себе, как и число, ибо в действительности оно и есть подлинное число. Но то единство, которое может существовать само по себе и существование которого необходимо для существования всякого числа, другого рода: оно должно быть совершенно неделимо и несводимо к меньшему единству»[55].

«На первый взгляд может показаться (и эта мысль уже принадлежит Канту), что положение 7 + 5 = 12 чисто аналитическое, выте-

---

только через экстенсивную. К этому прибавилось еще представление некоей философской природы, которое превращало множественное, экстенсивное, например, в основополагающем определении материи как того, что наполняет пространство <...>, – в интенсивное в том смысле, что интенсивное, как динамическое, есть-де истинное определение, и, например, плотность или, иначе говоря, специфическое наполнение пространства, следует понимать по своему существу не как некоторое множество и численность материальных частей в определенном количестве пространства, а как некоторую степень (Grad) наполняющей пространство силы материи". Там же. С. 199.

[54] *Кант И*. Т. 3. С. 530.

[55] *Hume, D*. P. 90.

кающее по закону противоречия из понятия суммы семи и пяти. Однако, присматриваясь ближе, мы находим, что понятие суммы 7 и 5 содержит в себе только соединение этих двух чисел в одно и от этого вовсе не мыслится, каково то число, которое охватывает оба слагаемых. Понятие двенадцати отнюдь еще не мыслится от того, что я мыслю соединение семи и пяти; и сколько бы я не расчленял свое понятие такой возможной суммы, я не найду в нем числа 12. Для этого необходимо выйти за пределы этих понятий, прибегая к помощи созерцания, соответствующего одному из них, например, своих пяти пальцев или (как это делает Зегнер в своей арифметике) пяти точек, и присоединять постепенно единицы числа 5, данного в созерцании, к понятию семи»[56].

Повторив это рассуждение в аксиомах созерцания[57], т. е. использовав его для подведения суждений, кажущихся аналитическими, под синтетические, Кант делает заключение о том, что «формой всякого созерцания», которая «делает возможным всякий внешний опыт», является «синтез пространства и времени», тем самым подвигнув на размышления, по крайней мере, трех своих читателей — Гегеля, Шопенгауэра и Гуссерля.

Гегель выражает эмфатическое несогласие Канту: «при переходе от указаний задачи /сложение 7 и 5 — А.П./ к результату сумма действительно не мыслится, понятие не расчленяется, требуя того, чтобы мы вышли за пределы этих понятий, прибегая к помощи созерцания. Но проблема заключается в ином. Разве «пять» и «семь» являются понятиями, а не внешне сочетающимися повторениями «одного»[58]? И если это так, то сумма 7 и 5 будет означать чуждое понятию соединение этих двух чисел. Причем, «такое столь чуждое понятию нумерование, продолжающееся от 7 до тех пор, пока не будут исчерпаны пять единиц, можно назвать сочетанием, синтезированием с таким же правом, как и нумерование, начинающее с «одного», — синтезированием, которое, однако, носит совершенно аналитический характер, так как связь здесь всецело искусственная, в ней нет и в нее не входит ничего такого, что не было бы совершенно внешним. Требование сложить 7 и 5 относится к требованию вообще нумеровать, как требование продолжить прямую линию к требованию провести прямую линию»[59].

[56] *Кант И*. Т. 3. С. 49–50.

[57] Там же. С. 175.

[58] Как полагал Юм (см сноску 55).

[59] Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПБ. 1997. С. 185-187.

Подчеркнув «бессодержательность» того, что Кант называет «синтезом», о чем ниже, Гегель продолжает свою атаку, взяв на прицел и утверждение Канта о том, что «это синтезирование совершается a priori. Правда, счет не есть определение ощущений, единственно которое, согласно Кантовскому определению созерцания, и остается на долю a posteriori, и счет действительно есть занятие на почве абстрактного созерцания, т. е. такого, которое определено категорией «одного» и при котором абстрагируются как от всех остальных определений ощущений, так и от понятий. «A priori» — это вообще нечто лишь смутное. Определение эмоций — влечение, склонность и т. д. — в такой же мере имеет в себе момент априорности, в какой пространство и время как существующие, [т. е.] временное и пространственное, определены a posteriori.

В связи с этим можно прибавить, что в утверждении Канта о синтетическом характере основоположений чистой геометрии также нет ничего основательного. Указывая, что многие из них действительно аналогичны, он в доказательство представления о синтетичности других приводит только одну аксиому — что прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками[60]. Но и здесь, настаивает Гегель, дело идет вовсе не о понятии прямого вообще, а о прямой линии, а она уже есть нечто пространственное, созерцаемое. Определение (или, если угодно, понятие) прямой линии ведь и состоит только в том, что она безусловно простая линия, т. е. что в своем выхождении вовне себя (в так называемом движении точки) она безусловно соотносится с собой, что в ее протяжении не положено никакой разницы определения, никакого соотношения с какой-либо другой точкой или линией вне ее; она безусловно простое направление внутри себя. Это простота есть, разумеется, ее качество, и если кажется, что трудно дать аналитическую дефиницию прямой линии, то это только из-за таких определений, как простота или соотношение с самой собой, и лишь потому, что при определении рефлексия

[60] Гегель здесь имеет в виду следующее место "Критики чистого разума": "Точно так же ни одно основоположение чистой геометрии не есть аналитическое суждение. Положение *прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками* – синтетическое положение. В самом деле, мое понятие *прямой* содержит только качество, но ничего не говорит о количестве. Следовательно, понятие кратчайшего /расстояния/ целиком присоединяется к понятию прямой линии извне и никаким расчленением не может быть извлечено из него. Поэтому здесь необходимо прибегать к помощи созерцания, посредством которого только и возможен синтез". *Кант. И.* Т. 3. С. 50.

сначала имеет дело главным образом с некоей множественностью, с определением через иное. Но само по себе нисколько не трудно понять это определение простоты протяжения внутри себя, как чего-то такого, что не определяется через иное. Дефиниция Евклида не содержит ничего другого, кроме этой простоты. Но переход этого качества в количественное определение (кратчайшего расстояния), который будто бы составляет синтез, исключительно и всецело аналитичен.

Линия, как пространственная, есть количество вообще; самое простое, что можно сказать об определенном количестве, это — «наименьшее», а применительно к линии — «кратчайшее». Геометрия может принимать эти определения, как следствия из дефиниции; но Архимед в своих книгах о шаре и цилиндре поступил всего целесообразнее, установив указанное определение прямой линии как аксиому, столь же правильно, как это сделал Евклид, признав аксиомой определение, касающееся параллельных линий, так как развитие этого определения, для того чтобы оно стало дефиницией, также потребовало бы [определений], не непосредственно принадлежащих пространственности, а более абстрактных качественных определений (подобно тому, как до этого потребовались такие определения, как простота) — одинаковости направления и т. п. Эти древние [мыслители] и своим наукам сообщили пластический характер, их изложение строго держалось специфики их предмета и поэтому исключало из себя все, что было бы ему чуждо"[61].

Конечно, Гегель вряд ли бы обрушился на Канта столь агрессивно, если бы Шопенгауэр, следом за Кантом, не повторил, что 7 + 5 есть синтетическое суждение: "существует только одно пять и только одно семь» (см. Приложение, сноска 158). Не иначе как отвечая на этот диалог, Гуссерль писал: «Можно по случаю прочитать в ученом труде, что числовой ряд является рядом концепций, а потом, строкой ниже: концепции являются ментальными конструкциями. Таким образом, на сами числа, сущности, указывалось, как на концепции. Но мы спрашиваем, не являются ли числа тем, что они есть, вне зависимости от того, «конструируем» мы их или нет? Конечно, я воспроизвожу счет, я конструирую мои числа-представления, «добавляя единицу за единицей». Сейчас эти числа-представления являются тем, чем они являются, повтори я их конструирование идентичным образом, они уже будут чем-то иным. В этом смысле, у нас

[61] Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПБ. 1997. С. 185-187.

иногда может не быть чисел-представлений одного и того же числа, а иногда быть столько, сколько мы хотим. Но говоря это, мы уже (и могли ли мы это избежать?) провели разграничение — число-представление не есть число само по себе: это не цифра *Два,* тот уникальный член натурального ряда, который, как и другие его члены, не является временным понятием. Отсылка к нему как к ментальной конструкции есть, таким образом, абсурд»[62].

3. «Предметы нам даются».

Но, может быть, мы коснулись «синтетических суждений a priori» слишком преждевременно? Ведь сам Кант открывает Транцендентальное учение о началах с указания на главенствующую роль созерцания в познании.

«Каким бы образом и при помощи каких бы средств ни относилось познание к предметам, — пишет он, — во всяком случае, *созерцание* есть именно тот способ, каким познание непосредственно относится к ним и к которому, как к средству, стремится всякое мышление. Созерцание имеет место только, если нам дается предмет; а это, в свою очередь, возможно, по крайней мере, для нас, людей, лишь благодаря тому, что предмет некоторым образом воздействует /"affizieren"/ на нашу душу. Эта способность (восприимчивость) получать представления тем способом, каким предметы воздействуют на нас, называется *чувственностью.* Следовательно, посредством **чувственности** /выделено мной — А.П./ предметы нам *даются*, и только она доставляет нам созерцания; мыслятся же предметы рассудком, и из рассудка возникают *понятия*»[63], — пишет Кант.

Итак, с одной стороны, «созерцание» возможно лишь при условии, что предмет созерцания нам «дается» или нас «аффицирует»[64]. С другой стороны, с «созерцанием», понимаемым как «стремление» мышления, могла быть связана «способность» субъекта обладать «чувственностью». Но разве само обладание чувственностью не обеспечивает (вызывает?) созерцание вне зависимости от того, даны ли

[62] *Husserl, E. Husserl, E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Verlag von Max Niemeyer, 1928, S. 41-42. Дальнейшие отсылки к этому тому будут иметь следующий вид: имя автора, название «Ideen» и номер страницы через запятую.

[63] *Кант И.* Т. 3. С. 62.

[64] Концепция аффицирующей вещи, кажется, далась читателям Канта нелегко. "Я воспринимаю молнию до того, как я воспринимаю гром; одна вещь в себе

предметы (в момент созерцания) или нет? Не мог ли смысл быть здесь затемнен за счет неразличения между существованием в действительности и в возможности? Кажется, видя, что вступил в мутные воды, Кант предлагает иметь дело с «созерцаниями» (уже во множественном числе), определяя, как «эмпирические», лишь «те созерцания, которые относятся к предмету ощущения»[65]. Но разве ранее высказанная мысль о том, что только чувственность «доставляет нам созерцания», не могла означать, что СОЗЕРЦАНИЙ за пределами ОЩУЩЕНИЙ вообще не бывает?

Гуссерль, заглянувший в Кантовский колодец чуть ли не на столетие позже, усмотрел мутные воды в значении таких слов как «нечто дается», «всякий опыт», «понятие о предмете»: его феноменологическое видение могло противиться мысли о том, что начерченная геометром фигура может стать опытом в том значении, в котором реальный опыт может пониматься исследователем природы[66]. Обратим внимание на замеченную Гуссерлем лексическую подмену («всякий опыт» – «всякое опытное знание»), вроде бы позволившую Канту расширить единичный опыт за счет включения «понятия о предметах вообще», выходящее за пределы единичного[67]. Но как этот расширенный опыт становится «объективным»?

А вызвала мое восприятие молнии, а другая вещь в себе Б вызвала мое восприятие грома, но А не возникло раньше Б, ибо время существует лишь в отношении объектов перцепции. Тогда почему же две вневременные вещи А и Б могли аффицировать субъект в разное время? Если Кант прав, это должно было произойти произвольно, ведь никакое отношение между А и Б не объясняет тот факт, что объект перцепции, вызванный А, оказался воспринятым раньше объекта, вызванного Б". *Russell, B.* "A History". P. 715.

[65] *Кант И.* Т. 3. С. 62–63.

[66] "*Геометр,* который чертит на доске фигуру, тем самым создает фактически существующие линии на фактически существующей доске (faktisch daseiende Striche auf der faktisch daseienden Tafel). Но опыт того, что он таким образом производит как опыт (qua Erfahren), составляет не больше основания для геометрического видения и мысли, чем сам физический акт создания. Тут не важно, страдает ли он при этом от галлюцинаций или нет, или, вместо того, чтобы реально чертить линии, чертит свои линии и фигуры в воображении. *Исследователь природы* <...> наблюдает и экспериментирует, т. е. фиксирует то, что конкретно находится там по мере того, как он испытывает это; для него опыт есть то, что дает основания, и что никогда не может быть замещено чистым воображением". *Husserl, E.* "Ideen", S. 17.

[67] Единство опыта рассматривается Кантом в трансцендентальном субъекте ("рассудок есть творец опыта"), имеющем дело с множеством объектов, в то

Тут на помощь нам вроде бы приходит Хайдеггер. «Человеческое созерцание не потому “чувственно”, что его аффектация свершается через “инструменты чувств”, но наоборот: поскольку наше Dasein конечно — экзистируя внутри уже наличного сущего, уже находясь в нем, — оно необходимо должно воспринимать это сущее, т. е. должно предоставлять сущему возможность сообщить себя[68]. Но если “инструменты чувств” не являются инструментами созерцания, может ли “чувственность” попрежнему пониматься так, как понимал ее Кант, а именно, как некий проводник (инструмент?) созерцания? Сущность чувственности, поясняет Хайдеггер, состоит в конечности созерцания (его данности?). Инструменты аффектации потому суть чувственные инструменты, что они принадлежат конечному созерцанию, т. е. чувственности”. Но если чувственность есть не более чем “восприимчивость нашей познавательной способности”[69], не идет ли речь о нечувственном “созерцании”?

«Для понимания всей критики чистого разума должно как бы вбить себе в голову следующее: Познание есть прежде всего созерцание. Уже из этого ясно, что истолкование познания как суждения (мышления) противоречит принципиальному смыслу Кантовской проблемы. Ведь любое мышление имеет лишь служебное по отношению к созерцанию положение. Мышление не только “также” имеет место быть наряду с созерцанием, но оно по своей внутренней структуре стремится к тому, чем первично и постоянно уже обладает

время как для Гуссерля единичным является не субъект, а объект, воспринимаемый по-разному в различных представлениях. Скажем “яблоко” в одном представлении может быть “румяным”, в другом — “зеленым”, а в третьем видеться как шар сродни земному шару. И изучение “обьекта” сводится к изучению отношений, тождеств и различий не предметов, а представлений.

[68] *Heidegger, M.* Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am Mein. 1975. S. 24-25. Но как объяснить тождество двух “должествований”? Почему тот факт, что “наше Dasein” должно по необходимости “воспринимать сущее”, означает необходимость того, чтобы “наше Dasein” получило от сущего сообщение о себе (“аффицировало себя”)? Можно ли говорить о необходимом тождестве процессов, протекающих в разных источниках: в восприятии нашего Dasein” и в “аффицировании” вещи? И не в этом ли могла заключаться “конечность” созерцания и познания?

[69] «... представление *о теле* в созерцании не содержит ничего, что могло бы быть присуще предметам самим по себе; оно выражает лишь явление чего-то и способ, каким это нечто воздействует на нас; такая восприимчивость нашей познавательной способности называется чувственностью и отличается как небо от земли от знания предметов самих по себе, хотя бы мы и проникли в самую глубь явлений». *Кант И.* Т. 3. С. 80.

созерцание. Если же мышление сущностным образом связано с созерцанием, тогда они – и созерцание, и мышление – должны иметь определенное внутреннее родство (Verwandschaft), которое допускало бы их единение"[70].

Обратим внимание, что "родство" между "созерцанием" и "мышлением" (и, соответственно, "служебное положение" мышления относительно созерцания) выводится Хайдеггером через трудно понимаемое "стремление" мышления к чему-то, "чем первично и постоянно уже обладает созерцание". Но чем, если не представлениями о предметах чувственного, может "первично и постоянно" обладать созерцание? А если это так, то "представления", полученные в созерцании, должны чем-то отличаться от "представлений", полученных в мышлении. И более того, чтобы представления созерцаний рассматривались как представления мышления, разве не требуется, чтобы произошло что-то, требующее объяснения?

"Представление, – поясняет Хайдеггер, – поначалу имеет здесь тот широкий формальный смысл, согласно которому нечто показывает, сообщает, предъявляет другое. Это представление может быть и таким, которое осуществляется "осознанно". Ему свойственно знание о сообщении и о том, что нечто сообщается (perceptio). Если же в представлении нечто через нечто другое представляется, как таковое, т. е. "осознается" не только акт представления, но и представляемое в этом акте, то это представление есть соотнесение себя с тем, что предъявляет себя в акте представления, как таковом. В этом смысле, как "объективная перцепция", познание есть представление"[71].

Что же получается? Чтобы представление созерцания, связанное непосредственно с предметом, рассматривалось, как представление мышления (опосредованное представление о предмете), между ними дожно поместиться нечто, (intuitus vel conceptus), которое Хайдеггер называет "познающим представлением", настаивая на том, что ни созерцание (*Anschauung*)[72], ни мышление еще не понималось Кан-

[70] *Heidegger, M.* Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am Mein. 1975. S. 21.

[71] Ibid. S. 22.

[72]Кантовский термин *Anschauung* переведен в 8-томном издании Канта как «созерцание», т. е. как способ чувственного восприятия («рассматривания», «наблюдения»), в то время как Кант под Anschauung мог иметь в виду также и «интуицию», т. е. некое доопытное знание. Допуская, что внесение ясности в этот предмет могло не входить в задачи Канта, я позволю себе понимать эту двусмысленность как заданную самим Кантом. Прояснение Кантовского понятия "созерцания" как "объективизированного, т.е. вступившего в созерцание, акта воли" дается Шопенгауэром в его главном труде (см.: Примечание. сноска 165).

том как "познание"[73]. Но не означает ли это, что познавательный акт может быть перенесен с субъекта, получающего множественность представлений через чувства, на объект или, если воспользоваться термином Хайдеггера, на предметность предмета, познаваемую через единичность связи, или синтез?

"Многообразное /содержание/ представлений может быть дано только в чувственном созерцании, т.е. в созерцании, которое есть не что иное, как восприимчивость, и форма его может заключаться a priori в нашей способности представления, будучи, однако, лишь способом, которым подвергается воздействию субъект. Но связь (conjunctio) многообразного вообще никогда не может быть воспринята нами через чувства и, следовательно, не может также содержаться в чистой форме чувственного созерцания, ведь она есть стихийный акт способности представления, а так как эту способность, в отличие от чувственности, надо называть рассудком, то всякая связь, сознаем мы ее или нет, будет ли она связью многообразного в созерцании или в различных понятиях, и будет ли созерцание чувственным или нечувственным, — есть действие рассудка, которое мы обозначаем общим названием *синтеза*, чтобы этим также отметить, что мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами; среди всех представлений связь есть единственное, которое не дается объектом, а может быть создано только самим субъектом[74].

Но что могло пониматься под этой связью, если не единство опыта, "творимого" рассудком, или волей субьекта[75] и направленного на превращение чувственного созерцания в **нечувственное,** а точнее, на соединение двух неоднородных представлений — представление о пространстве и представление о времени? «Синтез пространств и времен как существенных форм всякого созерцания есть то, что дает возможность также схватывать явление, следовательно, делает возможным всякий внешний опыт, а потому и всякое знание о предметах его, и все, что математики в ее чистом применении доказывают

[73] *Heidegger, M.* Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am Mein. 1975. S. 22. Тут заслуживает внимания ход мысли Хайдеггера, оставившей за пределом разумного объяснения, как "служебное положение" мышления относительно созерцания могло превратиться "во взаимную, и притом равно для обоих значимую связанность"? Ibid. Еще менее понятным оказался мысленный прыжок, якобы дающий Хайдеггеру "право" утверждать, что "познание есть созерцающее мышление, т. е. в основе своей — все-таки суждение". Ibid.

[74] *Кант И.* Т. 3. С. 125.

[75] Там же. С. 124.

об этом синтезе, не может быть неправильно и в отношении этого знания о предметах. Все возражения против этого - суть лишь уловки ложно направленного разума, который ошибочно старается обособить предметы чувств от формального условия нашей чувственности и рассматривает их, как данные рассудку предметы сами по себе, хотя они суть лишь явления»[76].

Итак, синтез является внутренним опытом, который создает условия существования внешнего. Не будь синтеза, у нас не было бы знания о предметах, ибо именно в синтезе мы выходим «за пределы нашего понятия о предмете». Но как? Тут следует оговорить, что Гегель, усмотревший в догадке Канта об априорных синтетических суждениях начало истинного понимания природы понятия, не скрывал в дальнейшем своего разочарования, полагая, что Кант не сумел дать своей догадке надлежащего обоснования. «Уже выражение «синтез» легко приводит вновь к представлению о некотором внешнем единстве и простом сочетании таких [моментов], которые сами по себе раздельны. Затем, Кантовская философия удовольствовалась лишь психологическим аспектом понятия и снова возвратилась к утверждению о постоянной обусловленности понятия многообразным, данным в созерцании. Эта философия объявила рассудочные познания и опыт являющимся содержанием не потому, что сами категории конечны, а потому, что исходила из психологического идеализма, из того, что они только определения, проистекающие из самосознания. К тому же без многообразного, данного в созерцании, понятие, [по Канту], опять-таки бессодержательно и пусто, несмотря на то, что оно a priori есть синтез, а ведь будучи синтезом, понятие имеет определенность и различие внутри самого себя»[77].

И тут возможно такое соображение. Говоря о «внутреннем чувстве» субъекта, обращенного к себе и к внешнему миру, Мераб

[76] Там же. С. 176. К этому вопросу мы еще вернемся.

[77] *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. СПБ. 1997. С. 540-541. «Если при поверхностном представлении о том, что такое понятие, всякое многообразие находится вне понятия, и понятию присуща лишь форма абстрактной всеобщности или пустого рефлективного тождества, то уже можно напомнить, прежде всего, то, что и вообще для указания какого-нибудь понятия или для дефиниции непременно требуется, чтобы к роду, который уже сам, собственно говоря, не есть чисто абстрактная всеобщность, была прибавлена и специфическая определенность. Если хоть мало-мальски серьезно поразмыслить над тем, что это означает, то окажется, что тем самым различение рассматривается как столь же существенный момент понятия». Там же. С. 541.

Мамардашвили вводит некое «правило срезания третьего», якобы позволяющее Канту отказаться от выявления основания, способного объяснить, «откуда мы берем формы пространства и времени»[78]. Находясь «внутри определившегося мира», субъект ничего не может и не должен о нем знать, пишет Мамардашвили, кажется, пользуясь логикой Аристотеля, который, отказываясь принять концепцию «идей» у Платона, писал: если человек является человеком потому, что он похож на идеального человека, то должен быть еще более идеальный человек, на которого похожи и обыкновенный человек, и идеальный человек[79]. Но если такое допущение могло быть вообще сделано субъектом, то «субъект», скорее всего, должен быть понят в терминах «Положения об исключенном третьем»[80], введенного Гегелем в контексте Кантовского положения о тождестве и противоречии («Нечто есть либо А, либо не-А, третьего не дано»), т.е. в контексте Кантовского толкования закона достаточного основания.

---

[78] «Поздний Кант будет говорить, что нет необходимости ставить вопрос — откуда у нас данные формы пространства и времени. Нам достаточно выяснить, каковы они, а решать откуда, мы не можем. Потому что для того, чтобы решить вопрос о наших формах пространственно-временного представления, нам нужен был бы еще один разум, посредством которого мы могли бы сравнивать формы представления у одних существ с представлениями у других существ. Значит, должно быть третье. А как выйти к этому третьему? Где оно и кто о нем знает, кем оно дано? Это еще одна тема. Тема *третьего* или *срезания третьего*, чтобы завоевать себе возможности сравнивать один мир с другим. Следовательно, выйти на какую-то другую точку зрения, вне всех миров, с которой мы могли бы проанализировать происхождение наших форм пространства и времени, — невозможно». *Мамардашвили М.* Op. cit. С. 40–41.

[79] «Нет надобности продолжать. Аристотель ясно показал, что, когда ряд индивидов имеет общий предикат, то это не может происходить из-за отношения к чему-то того же самого рода, что и они, но по отношению к более идеальному». *Russell, B.* "A History". P. 162.

[80] «Положение об исключенном третьем отличается, далее, от рассмотренного выше положения о тождестве или противоречии, которое гласило: нет ничего такого, что было бы в одно и то же время А и не-А. Положение об исключенном третьем утверждает, что нет ничего такого, что не было бы ни А, ни не-А, что нет такого третьего, которое было бы безразлично к этой противоположности. В действительности же имеется в самом этом положении третье, которое безразлично к этой противоположности, а именно само А. Это А не есть ни +А, ни -А, но равным образом есть и +А, и -А. Нечто, которое должно быть либо +А, либо не-А, соотнесено, стало быть, и с +А, и с не-А; и опять-таки утверждают, что, будучи соотнесено с А, оно не соотнесено с не-А, равно как оно не соотнесено с А, если оно соотнесено с не-А. Итак, само нечто есть то третье, которое должно было бы быть исключено. Так как противоположные определения столь же положены в нечто,

Но как все-таки может происходить этот «выход из понятия», на котором настаивает Кант? Опыт, являясь «синтезом восприятий», способен «обогатить» понятие, полагает он. Но нет ли в этом положении скрытой мысли о равенстве сущности вещи (понятия о ней) и мысли субъекта об этой сущности (понятия о понятии) — тонкость, которую, кажется, уловил Гегель? Конечно, «когда мы хотим говорить о вещах (Dingen), их природу или их сущность мы равным образом называем понятием, которое существует только для мышления; о понятиях же вещей (Begriffen der Dinge) мы имеем гораздо меньшее основание сказать, что мы ими владеем, или что определения мысли, комплекс которых они составляют, служат нам; напротив, наше мышление должно ограничивать себя сообразно им, и наш произвол или свобода не должны переделывать их по-своему. Стало быть, поскольку субъективное мышление есть наиболее характерная для нас деятельность, а объективное понятие вещей (Dinge) составляет самое суть (Sache), то мы не можем выходить за пределы природы вещей (Natur der Dinge)»[81].

Как это ни парадоксально, критика положения Канта о «самообогащении» понятий могла быть заимствована Гегелем у Юма. Но именно Юма мог иметь в виду Кант, настаивая на способности опыта «обогатить понятия». «Скептик Юм не различал этих двух видов суждений /синтетических и аналитических — А.П./, хотя и должен был сделать это, и считал такое самообогащение понятий и, так сказать, самопорождение нашего рассудка (вместе с разумом) без оплодотворения опытом прямо невозможным; поэтому он считал все априорные принципы их воображаемыми и находил, что они не более как возникшая из опыта и его законов привычка, следовательно, эмпирические, т.е. сами по себе случайные правила, которым мы приписываем мнимую необходимость и всеобщность»[82].

Все наши простые впечатления, писал Юм, под «впечатлениями» подразумевая то, что Кант мог иметь в виду под «восприятиями», предшествуют идеям. «Впечатления можно разделить на два рода: впечатления *ощущения* и впечатления *рефлексии*. В то время как первый род возникает в душе первоначально от неизвестных причин

как и сняты в этом полагании, то третье, имеющее здесь образ безжизненного нечто, есть, если постичь его глубже, единство рефлексии, в которое, как в основание, возвращается противоположение». Гегель, Г.Б.Ф. Наука логики. Спб. 1997, С. 397.

[81] *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. СПБ. 1997. С. 26.

[82] Кант И. Т. 3. С. 561.

(на знание которых, возможно, претендовал Кант — *А. П.*), второй обязан своим возникновением идеям, причем, сперва какое-либо впечатление поражает чувства (может быть, “аффицирует?”, если припомнить словарь Канта — *А. П.*) и заставляет нас воспринимать тепло или холод, жажду или голод, удовольствие или страдание того или иного рода. С этого впечатления ум снимает копию, которая остается и по прекращении впечатлений и которую мы называем идеей. Эта идея удовольствия или страдания, возвращаясь в душу, производит новые впечатления — желание и отвращение, надежду и страх, которые, собственно, могут быть названы впечатлениями рефлексии, так как извлечены из последней. Эти впечатления снова копируются памятью и воображением и становятся идеями, которые, быть может, в свою очередь дадут начало другим впечатлениям и идеям. Таким образом, впечатления рефлексии не только предшествуют соответствующим им идеям, но следуют за идеями ощущения и извлекаются из последних»[83].

Для Юма, в отличие от Канта, не существует вопроса о том, как сделать объективным субъективный синтез (схватывания). Для него переход от впечатления «к идее связанной /с ним/ причины или действия» мог осуществляться за счет памяти. «Если бы к этому нас побуждал разум, он руководствовался бы принципом, гласящим, что случаи, которых мы еще не встречали в опыте, должны походить на те, с которыми мы уже познакомились из опыта»[84], — писал Юм, не делая разделения между возможным и действительным опытом и, стало быть, не подчиняя факт следования событий одно из другого условию необходимости. Более того, мысль о переходе возможного опыта к действительному (от условий существования к существованию) могла, полагал Юм, покоиться на традиционном заблуждении. «Нет такого существования или такой идеи любого рода, которые не сознавались или не вспоминались бы нами, и которых мы не представляли бы существующими; очевидно, что из такого сознания и проистекает наиболее совершенная идея *бытия* и уверенность в нем»[85], — писал он, сводя смысл «идеи существования» к тождеству с объектом, который мы считаем существующим[86].

---

[83] *Hume, D.* 1. P. 68.

[84] Ibid. P. 144.

[85] *Ibid.* P. 124.

[86] “Идея существования, присоединенная к какому-нибудь объекту, ничего к нему не прибавляет. Что бы мы ни представляли, мы представляем это как существующее”. Ibid.

В наши суждения относительно причин и действия входят «как впечатление памяти и чувств, так и идея того существования (existence), которое порождает объект впечатления или порождается им. Таким образом, мы должны объяснить в данном случае три вещи: *во-первых,* первичное впечатление, *во-вторых,* переход к идее связанной /с ним/ причины или действия, *в-третьих,* природу и качества этой идеи»[87]. Указав на отсутствие достоверности в вопросе о «первичных впечатлениях»: «происходят ли эти впечатления непосредственно от объекта, порождаются ли они творческой силой ума или же обязаны своим порождением творцу нашего бытия»[88], Юм, кажется, дал повод Канту помыслить, что он все же допускал априорный источник познания, что Кант не преминул обернуть против него. «Давид Юм признал, что для осуществления этого /наличия чистых рассудочных понятий в опыте – А.П./ необходимо, чтобы указанные понятия имели априорное происхождение. Но так как он не мог объяснить, как это возможно, что рассудок должен мыслить необходимо связанным в предмете понятия, сами по себе не связанные в рассудке, и не натолкнуться на мысль (что вполне вероятно), что рассудок с помощью этих понятий сам может стать творцом опыта, в котором находятся его предметы, – то он вынужден был выводить эти понятия из опыта»[89].

На самом деле, допущение «вынужден был» могло относиться скорее к Канту, чем к Юму. Признав невозможность выхода за пределы понятия «*непосредственно*», Кант **должен был** изобрести дополнительный параметр, позволяющий ему сделать такой выход возможным: «тем не менее, мы можем совершенно a priori, правда, по отношению к чему-то третьему, а именно, по отношению к ***возможному* опыту** /выделено мной – А.П./, но все же a priori, познать закон связи вещей друг с другом /т.е. выйти за пределы понятия – А.П./»[90], – писал он, кажется, отыскивая для сцепления собственных мыслей спасительные ориентиры типа «правда», «однако», «стало быть», «тем не менее»[91].

[87] *Ibid.* P. 140.

[88] Ibid.

[89] *Кант И.* Т. 3. С. 123-124. К этому вопросу мы еще вернемся.

[90] *Кант И.* Т. 3. С. 562.

[91] Эта стилистическая особенность Канта, затемняющая смысл с явным намерением его прояснить, была отмечена еще П.А. Флоренским. «Подземный источник, питающий недоразумения, вытекающие из Кантовского “значит” — тот самый, который впоследствии обнаружился в доказательстве первых двух антиномий /“Критики чистого разума”/. Это именно смешивание существенно различных

4. «Все, нечто и ничто может быть принято в качестве объекта».

Но почему именно в возможном опыте мог Кант видеть объективизацию реальности?

«Важнейшим положением Аристотелевской философии является тезис, что действительность-деятельность первичнее возможности-способности. На первый взгляд может показаться нечто истинно противоположное: ведь чтобы способность могла реализоваться, она уже должна быть налицо. И в самом деле, с точки зрения времени, говорит Аристотель, возможность в известном смысле прежде действительности; но действительности принадлежит первенство в онтологическом плане — в отношении сущности»[92]. Хотя возможность существования вещи (ее потенция) представляется нам предваряющей ее действительное существование, не знай мы о существовании действительной вещи, разве могли бы мы рассуждать о возможности ее существования?

Эта мысль, кажется, поразившая воображение Канта, могла придти к нему от Лейбница, создавшего вокруг этой темы целую теорию. Согласно порядку, существующему в природе, писал Лейбниц в маленькой работе без названия, начинающейся словами «Ratio est in Natura...", «предпочтительно существует нечто, а не ничто. Это следствие того великого принципа, в силу которого ничто не происходит без причины и должна быть причина, почему существует это, а не

идей об актуальной и о потенциальной бесконечности и получающееся в результате этого смешения непризнание актуальной бесконечности за группами». См. *Кант И.* Т. 1. С. 518.

[92] Цитируется по: *Гайденко П. П.* Научная рациональность и философский разум. М. 2003. С. 71—72. "А в рассуждении о сущности сказано, что все, что возникает, становится чем-нибудь из чего-нибудь и действием чего-нибудь, причем, это последнее тождественно по виду (с тем, что через него возникает). Благодаря этому также представляется невозможным быть строителем, если ничего (перед тем) не построить <...>. На этой почве получился известный софистический выпад, что человек, не имея знания, будет делать то, что составляет предмет знания: ибо тот, кто учится, /его еще/ не имеет. Но /дело здесь вот в чем:/ какая-нибудь часть того, что возникает, /уже/ возникла, и какая-нибудь часть того, что вообще движется, /уже/ подвинулась <...>; поэтому и тот, кто учится, должен уже, можно сказать, владеть некоторою частью знания. Следовательно, и на приведенном основании так же ясно, что действительность и в этом отношении предшествует возможности, — /именно/ по возникновению и по времени". *Аристотель.* Метафизика. Т. 9. Кн. 9. С. 243.

другое»[93] и почему существование преобладает над не-существованием. Причина же, т.е. реальное основание, требует, чтобы основанием возможности была вещь реально существующая. «Но причина того, что нечто существует, т.е. что возможность требует существования, имеет и то следствие, что все возможное предполагает стремление к существованию, ибо нельзя найти основания для ограничения его только определенными возможностями во всеобщности вещей»[94]. А так как из того положения, что все возможное стремится к существованию, вовсе не следует, что все возможное существует, вопрос заключается в том, как происходит выбор тех возможностей, которые достойны существования?

И если Лейбниц мог связывать выбор достойных существования объектов с волей Реального и Необходимого Существа (Бога), Кант мог поручить этот выбор просто мыслящему «Я», себе. Но в основание закона, согласно которому осуществляется этот выбор, положен тот же принцип несовместимости, которым могло воспользоваться и Реальное и Необходимое Существо. Из всех возможностей, требующих существования, существование даруется лишь тем вещам, которые «содержат более широкое осуществление, т.е. наибольший ряд возможностей»[95]. Но как это реально работает?

Возвращаясь к этой проблеме в «Двух отрывках о свободе», Лейбниц дает наглядний пример, скорее всего, и вдохновивший Канта. «Пусть существуют два возможных А и В, каждое из которых необходимо должно существовать, и предположим, что А обладает большим совершенством, чем В; в таком случае, несомненно, можно привести основание, в силу которого А обладает преимущественным существованием сравнительно с В, и возможно предвидеть, которое из них станет существовать, более того, это может быть доказано, т.е. сделано определенным, исходя из природы вещи. И если определение есть то же самое, что необходимое, я скажу даже, что существование А является необходимым. Но такую необходимость я называю гипотетической, потому что, если бы существование А было абсолютно необходимым, то Б заключало бы в себе противоречие вопреки предпосылке»[96].

Для Канта принцип выбора, осуществляющий переход от возможности к существованию, есть лишь схема, по аналогии с которой

[93] *Лейбниц Г.В.* Т. 1. С. 234.
[94] Там же. С. 234.
[95] Там же. С. 235.
[96] Там же. С. 309.

может быть объяснено эмпирическое познание рассудком временной связи «*в явлениях*». Конечно, чтобы возможный опыт стал действительным, рассудок должен не определять «преимущественное существование» вещей по принципу их наибольшей совместимости, как этого требует теория «возможного» у Лейбница, а приписывать каждому явлению «место во времени», ибо действительным опыт становится лишь тогда, когда вещь определена по месту ее во времени, тем самым получив свой преимущественный статус, а именно, став «явлением». «Для всякого опыта в возможности его необходим рассудок, и первое действие рассудка состоит здесь не в том, что он делает отчетливым представление о предмете. Это происходит потому, что он переносит временной порядок на явления и их существование, приписывая каждому из них, как следствие, место во времени, a priori определенное в отношении к предшествующим явлениям, без чего они не согласовались бы с самим временем, которое определяет место для всех своих частей"[97]. Надо полагать, порядок, позволяющий возможное стать действительным, является условием априорного понимания закона каузальности, который поставил Канта визави с Давидом Юмом. Не потому ли поклонник Юма Гаман мог обрушиться на Канта, выделив особо этот принцип **возможности** познания?

«Возможность человеческого познания объектов опыта без и до опыта, а затем возможность чувственной интуиции до всех созерцаний объекта принадлежит к категории покрытых пеленой тумана тайн, исследованием которых, уже не говоря о доказательстве, говорят, еще не утрудился ни один философ, — читал Кант оглушительный приговор ученика Юма, Гамана. — На этой удвоенной не-возможности и непомерной разнице между аналитическим и синтетическим суждениями покоится материя и форма Трансцендентальной Доктрины Элементов и метода, ибо, если отказаться от идиосинкратического различения внутри разума, как объекта, или источника знания и как модуса знания, там имеется еще более общее, острое и более чистое различие, в силу которого разум становится фундаментом всех объектов, источников и видов знания; но так как он не является ни одним из трех, и, соответственно, не нуждается ни в эмпирической, ни в эстетической, ни в логической или дискурсивной концепции, но, скорее, включает в себя субъективные условия, при которых Все, Нечто и Ничто может быть принято в *качестве* объек-

[97] *Кант И*. Т. 3. С. 201.

та, источника и вида познания и, как бесконечный максимум или минимум, может быть дано или, во всяком случае, принято непосредственной интуицией»[98].

Насколько справедлив был Гаман, ограничив «рассудок», порождающий объективные правила a priori, лишь субъективными условиями (самого Канта?)? Конечно, едва определив «познание» a priori через «необходимую» и «неразрывную» связь идей причины и действия, Кант мог почувствовать себя в тисках у Юма, как раз усомнившегося в традиционном положении, от которого отталкивался Кант, о том, «что всякое изменение должно иметь причину», и что связь явлений, которые мы называем причиной, и явлений, которые мы называем действием, вообще устанавливается в рассудке, а, стало быть, может быть подчинена необходимым правилам: "Если угодно найти пример из области наук, то стоит лишь указать на все положения математики, если угодно найти пример из применения самого обыденного рассудка, то этому служит утверждение, что всякое изменение должно иметь причину; в последнем суждении само понятие причины с такой очевидностью содержит понятие необходимости связи с действием и строгой всеобщности правила, что оно совершенно сводилось бы на нет, если бы мы вздумали, как это делает Юм, выводить его из чистого присоединения того, что происходит, к тому, что ему предшествует, и из возникающей отсюда привычки (следовательно, субъективной необходимости) связывать представления», - писал Кант[99].

Если существует сила, ограничивающая «*свойственную воображению* свободу *перемещать и изменять свои идеи*»[100], а только такая сила может позволить рассудку переключаться с одной идеи на другую, с ней можно связать три вида «отношений»: «*сходство, смежность во времени или пространстве, причина и действие*»[101], — рассуждал Юм, последовательно связав понятия причины и действия с понятиями впечатлений, памяти и воображения, т. е. выводя их из подчиненности рассудку. Что же могло оставаться Канту, построившему свою систему как раз на этой подчиненности, как не приписать Юму абсурдное намерение?

«Синтез априори», проясняющийся лишь относительно возможного опыта, который Кант называет «трансцендентальным», и эта

---

[98] *Hamann, J.G.* Sämtliche Werke, 3 Bd. S. 283.
[99] *Кант И.* Т. 3. С. 42–43.
[100] *Hume, D.* 1. С. 81.
[101] Ibid. P. 70.

мысль принадлежит уже Гегелю, есть то, «ради чего, собственно, предпринимается вся эта критика». И тем настоятельнее становится более точное определение «синтеза», которому Кант дает «многообразные значения». И хотя Кант ставит вопрос о том, как «возможны синтетические суждения a priori», уже в суждении "я связываю", заключена связь субъекта и предиката. И хотя основанием для «субъектно-предикатной связи» суждений и является субьект, "аналитические суждения" уже «синтетичны», причем, «в двояком смысле: во-первых – как суждения вообще, во-вторых – поскольку правомерность "связывания" (синтеза) представлений "выводится" (синтезируется) из самого сущего, о котором выносится суждение.

Однако в проблематизированных синтетических суждениях a priori дело идет и о другого рода синтезе. Последним должно устанавливаться нечто о сущем, что не выводится из него опытным путем. Это устанавливание бытийной определенности сущего является предварительным себя-связыванием с сущим, чья чистая "связь-с" (синтез) впервые и образует "с-чем", направленность синтеза, и тот горизонт, внутри которого сущее само по себе становится опытно доступным в эмпирическом синтезе. Этот априорный синтез следует прояснить в его возможности[102].

И тут любопытно следующее. Гегель последовательно исключает субъекта из своих собственных суждений, впрочем, переняв эту стилистику (?) у Канта (к этой теме нам предстоит еще вернуться), тем самым затрудняя понимание принадлежности местоимений и предлогов: «себя-связывание с сущим», «связь-с»», «с-чем» направленность синтеза. И поскольку речь здесь идет о самосознании «Я», досадное небрежение к тому, что во всяком суждении, помимо предиката, есть еще и субъект, могла внести путаницу в его рассуждение. Возможно, поэтому, говоря о мышлении, как о выведении предметов из сущего субъектом, Хайдеггер связывает процесс **мышления** с созерцанием (субъекта).

Обладая «инструментами созерцания», пишет он, созерцающий субъект уже не схватывает предметы, которые ему даны (das Angeschaute) непосредственно, а **выводит** /выделено мной – А.П./ их из некоего сущего, т.е. мыслит. Причем, правомерность этого "выводит" следует не из логики его мысли, а всего лишь из застывшей этимологии слова "созерцание", понимаемого как "intuitus

[102] *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. СПБ. 1997. С. 315-316.

derivatives – “производное”, т. е. выводимое. На основании этой этимологии Хайдеггер мог заключить также о рецептивном характере “конечного созерцания” (мышления?), лишь получающего предмет, который ему дается, или “аффицитует”)[103]. Но что мог понимать Хайдеггер под “конечным созерцанием”?

Тут хотелось бы особо оговорить роль Хайдеггера как популяризатора (тривиализатора?) идей Гегеля, иногда трудно доступных для понимания. В частности, когда Гегель говорит о Кантовском “синтезе”, он пользуется понятием “направленности”, или “горизонта, внутри которого сущее само по себе становится опытно доступным в эмпирическом синтезе» (см сноску 102). Но что мог Гегель иметь в виду под “опытной доступностью сущего в эмпирическом синтезе? Не иначе как проясняя эту мысль для читателя, Хайдеггер пишет (уже непосредственно о Канте). “Если же конечное созерцание должно быть познанием, то оно должно суметь само сущее, как открывающееся, сделать всегда и для каждого доступным в том, что и как оно есть. Конечным созерцающим существам данное созерцание сущего должно быть равным образом доступным. Однако же, конечное созерцание, как созерцание, поначалу всегда является связанным с тем или иным созерцаемым единичным. Данное созерцаемое является познанным сущим лишь потому, что каждый может делать его понятным себе и другим, тем самым сообщая его. Так, к примеру, должно быть возможным определить это созерцаемое единичное, вот этот кусок мела, как мел, или же, как тело, чтобы мы вообще оказались способны опознавать само это сущее, как нечто тождественное (Selbige) для нас. Конечное созерцание, чтобы быть познанием, каждый раз нуждается в подобном определении созерцаемого как такого-то и такого-то”[104].

---

[103] Познание, по Хайдеггеру, может называться конечным ввиду трех причин – поскольку сущность познания первично заключается в созерцании, поскольку для всего обоснования метафизики темой является конечное существо человека и постольку Кант продолжает первое предложение “Критики” так: “Оно [созерцание], однако, имеет место лишь поскольку нам дан предмет; а это, опять-таки, возможно, по крайней мере для нас, людей, лишь через то, что он определенным образом аффицирует душу”. “По крайней мере для нас, людей” добавляется лишь во втором издании, что делает только более отчетливым то, что в первом издании с самого начала темой является конечное познание.

[104] *Heidegger, M.* Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am Mein. 1975. S. 26.

Далее, созерцание, определенное подобным образом, представляется в отношении того, что оно есть "в общем". И хотя определение все же не относится к всеобщему, как таковому, оно принимает во внимание всеобщее "лишь затем, чтобы, имея его в виду, обращаться к единичному и определять его, таким образом, из этого отношения к всеобщему. Это "общее" представление, как таковое, служащее созерцанию, делает представляемое в созерцании более представимым, под одним схватывая многое и на основании этого схватывания "являясь значимым для многого". Потому Кант называет этот акт общего представления (repraesentatio per notas communes) "представлением в понятиях"[105]. Определяющее представление оказывается тем самым "представлением [понятием] представления" (созерцания)"[106].

Итак, возможный опыт как раз и дает нашим априорным знаниям обьективную реальность, т.е. способствует тому, чтобы наше внутреннее чувство самосознания (или «апперцепции») с его априорной формой (времени) могло стать внешним. Вовлечение в этот процесс самосознания позволяет Канту заключить: «Синтез представлений основывается на способности **воображения** /выделено мной – А.П./, а синтаксическое единство их (необходимое для суждения) – на единстве апперцепции»[107].

---

[105] "Представление" поначалу имеет здесь тот широкий формальный смысл, согласно которому нечто показывает, сообщает, предъявляет другое. Это представление может быть и таким, которое осуществляется "осознанно". Ему свойственно знание о сообщении и о том, что нечто сообщается (perceptio). Если же в представлении нечто через нечто другое представляется, как таковое, т. е. "осознается" не только акт представления, но и представляемое в этом акте, то это представление есть соотнесение себя с тем, что предъявляет себя в акте представления, как таковом. В этом смысле, как "объективная перцепция", познание есть представление. Познающее представление есть или созерцание, или понятие (intuitus vel conceptus). "Первое непосредственно связано с предметом и является единичным; второе – опосредованно через признак, который может быть общим многим вещам". Согласно приведенному первому предложению Критики чистого разума, познание есть мыслящее созерцание. Мышление – как "общее представление" – служит исключительно тому, чтобы единичный предмет, т. е. само конкретное сущее в его непосредственности, сделать доступным, а именно, – доступным для каждого. "Каждое из них (и созерцание, и мышление) есть представление, но еще не познание". *Heidegger, M.* Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am Mein. 1975. S. 22.

[106] Ibid. S. 26-27.

[107] *Кант И.* Т. 3. С. 168.

5. «В интериоризации непосредственной близости чувств».

Но что такое способность воображения? И в чем могла заключаться ее функция в синтезе многообразного? Надо сказать, что ответы на эти вопросы скорее содержатся в «Антропологии с прогматической точки зрения» (1789), нежели в «Критике чистого разума» (1781). И этот факт тем более достоен удивления, что, когда наконец потребовалось дать определение «продуктивному воображению» в «Критике чистого разума», Кант прибегает к о(т)говорке. «Здесь уместно разъяснить один парадокс, который должен поразить каждого при изложении формы внутреннего чувства: внутреннее чувство представляет сознание даже в нас самих только так, как мы себеявляемся, а не как мы существуем сами по себе, потому что мы созерцаем себя лишь так, как мы внутренне подвергаемся воздействию»[108].

Таким образом, «продуктивное воображение» связано с внутренним чувством, которое способствует нашему осознанию себя, и в силу того, что это чувство в некотором смысле «дефектно» (оно имеет дело лишь с явлениями), этот дефект не может не отразиться на нашем понимании продуктивного воображения. Нам сказано, что, хотя с помощью внутреннего чувства рассудок способен подвести многообразное под апперцепцию, он все же лишен созерцания, в связи с чем не может принять в себя (связать) многообразное. Поэтому, когда мы говорим о синтезе рассудка, мы имеем в виду некое «единство действия» субъекта, которое рассудок сознает в отсутствие чувственности. Но сам субъект, кажется, вовсе не отличается этим единством.

«Следовательно, – пишет Кант, – рассудок под названием *трансцендентального синтеза воображения* производит на *пассивный* субъект, *способностью* которого он является, такое действие, о котором мы имеем полное основание утверждать, что оно влияет на внутреннее чувство»[109]. Более того, рассудок не находит во внутреннем чувстве связи многообразного, но «порождает ее, воздействуя на внутреннее чувство». И вопрос, который возникает у Канта в этом контексте, а именно: «каким образом Я, которое мыслит, отличается от Я, которое само себя созерцает», т.е. каким образом «Я могу

[108] Там же. С. 141.
[109] Там же. С. 141.

быть для самого себя объектом», будет снова поставлен в конце этой главы. Конечно, порождение того, чего нет, возможно при наличии одной способности.

«*Воображение* есть способность наглядно представлять предмет также и *без его присутствия* в созерцании. Так как наши созерцания чувственны, то способность воображения ввиду субъективного условия, единственно при котором она может дать рассудочным понятиям соответствующее наглядное представление, принадлежит к чувственности; однако ее синтез есть проявление спонтанности»[110]. Но не могло ли за отсылкой к спонтанности скрываться желание Канта подвести под априорные понятия саму чувственность, возражая Юму, тоже понимающему «воображение» как способность, но способность представлять не предметы, а идеи[111]? Ведь Юм мог, по Канту, вывести свойство «протяженности» пространства сообразно тому, что ему подсказывали органы зрения и осязания, которым он не мог найти применения в собственном опыте. Конечно, отдай Кант должное Юму в том, что он отказался списать собственный аппарат ощущений за ненадобностью, как это сделал Кант, разве не могла от этого пострадать главная идея Канта, что рассудок способен сам порождать предметы чувственности?

Проблема «воображения», как уже отмечалось, получила специальное освещение и даже место в отдельной главе в «Антропологии с прагматической точки зрения». Выведя понятие «воображения» из

---

[110] *Кант И.* Т. 3. С. 140.

[111] «Воображение в состоянии вызвать в себе такую идею, дальнейшее подразделение которой непредставимо, а дальнейшее уменьшение невозможно без полного ее уничтожения, — писал Юм. — Когда вы говорите мне о тысячной и десятитысячной доле песчинки, у меня есть отчетливая идея этих чисел и их различных соотношений, но те образы, которые я создаю в своем уме для того, чтобы представить сами указанные вещи, совсем не отличны друг от друга и вовсе не меньше того образа, с помощью которого я представляю саму песчинку, хотя последняя и считается столь безмерно превосходящей их. Если что-нибудь состоит из частей, то в нем можно различить эти части, **а то, что различимо, может быть и разделено** (выделено мной — *А. П.*): «если фигура отлична от тела, то идеи их должны быть не только различимы, но и разделимы. Если же фигура и тело не различны, то идеи их не могут быть ни разделены, ни различены». *Юм Давид.* Op. cit. P. 87. И когда Юм писал, что «все, что *кажется* невозможным и противоречивым при сравнении указанных идей, должно быть *реально* невозможным и противоречивым без всяких дальнейших оговорок и уверток» (Ibid. P. 89), он, разумеется, не мог иметь в виду Канта, которому еще предстояло родиться. Кант же, молчаливо обошедший Юма, мог оказаться в тисках «уловок» и «уверток», от которых предостерегал Юм.

его латинского корня («facultas imaginandi»), Кант мог понимать работу «воображения», фокусируясь исключительно на ситуации отсутствующего предмета. И не для отсутствующих ли предметов мог он предложить последующее разграничение между «*продуктивным* воображением», понимаемым как предшествующая опыту «способность первоначального изображения предмета (exhibitio originaria)», и *репродуктивным* воображением (exhibitio derivativa), понимаемым как способность «воспроизводить в душе прежнее эмпирическое созерцание»[112]? Но чем можно объяснить это расширение понятия «воображения» за счет включения «репродуктивного воображения», если не уступкой Юму, отличающему воображение ощущения от воображения рефлекси (см. сноску 83), которой не было в «Критике чистого разума»? И эта уступка могла быть тем более значимой для Канта, что "продуктивному воображению" было дано определение "нетворческого" ввиду его неспособности "создать такое чувственное представление, которое до того *никогда* не было дано нашей чувственной способности"[113].

«Что такое воображение? Задается вопросом Жак Деррида. Представление (Vorstellung) является удержанной в памяти (erinnerte) интуицией, строго говоря, принадлежащей интеллекту (Intelligenz), действие которого заключается в интериоризации непосредственной близости чувств, когда сам интеллект «представляет себя обладающим интуицией, направленной на себя (сажает себя перед собственным сознанием)». Чтобы непосредственная близость чувств оставалась односторонне субъективной, движение интеллекта должно, под действием Aufhebung[114] приподнять и оставить в этом положении

---

[112] *Кант И.* Т. 7. С. 188.

[113] Там же. Среди прочих, Кант приводит следующий пример. "Существуют такие люди — их больше, чем думают, — обладающие хорошим, даже очень тонким слухом, но лишенные музыкального слуха; их чувство слуха совершенно невосприимчиво к тонам, которые они не способны не только воспроизвести (спеть), но даже отличить от обыкновенного шума". Там же. Зная, кого Кант мог иметь в виду под человеком с "очень тонким слухом" и все же "не восприимчивым к тонам", можно сделать заключение, что различие между "музыкой" и "шумом" могло принадлежать, в сознании Канта, к познаниям a priori.

[114] "Aufheben имеет в немецком языке двоякий смысл: оно означает сохранить, удержать и в то же время прекратить, положить конец. Само сохранение уже заключает в себе отрицательное в том смысле, что для того, чтобы удержать нечто, его лишают непосредственности и тем самым наличного бытия, открытого для внешних воздействий. Таким образом, снятое есть в то же время и сохраненное, которое лишь потеряло свою непосредственность, но от этого не уничтожено. Указанные два определения снятия можно лексически привести, как два значения

внутренний порядок — «быть внутри себя в экстернальности собственного Я». В ходе этого движения-представления интеллект вспоминает (erinnert) о себе, становясь объективным. Воспоминание (Erinnerung) способствует тому, чтобы содержание чувственной интуиции стало образом, свободным от непосредственности и единственности с тем, чтобы позволить себе прохождение к концептуальности. Образ, интериоризованный таким образом в памяти, оказывается уже не *там*, /он/ уже не существует в настоящем, но сохранен в подсознательном жилище, зарезервирован за пределами сознания (bewusstlos, aufbewahrt). Интеллект хранит эти образы в резерве, на дне темного убежища, как воду в темной, как ночь, шахте, шахте подсознания (nachtliche Schacht, bewusstlose Schacht), или, скорее, как драгоценную жилу на дне месторождения»[115].

Но что в этом механизированном акте восприятия могло принадлежать воображению? Источнику, связанному с интериоризацией и производством образов, Гегель, в отличие от Канта, дает название силы «репродуктивного воображения» (reproduktive Einbildungskraft)[116], назвав «продуктивным (креативным — *А. П.*) воображением» источник рефлексивной интуиции, процесс экстерио-

---

этого слова, но должно представляться странным, что в языке одно и то же слово обозначает два противоположных определения. Для спекулятивного мышления отрадно находить в языке слова, имеющие в самих себе спекулятивное значение; в немецком языке много таких слов. Двоякий смысл латинского слова tollere (ставший знаменитым благодаря остроумному выражению Цицерона: tollendum esse Octavium) не идет так далеко: утвердительное определение доходит лишь до [понятия] возвышения". Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПБ. 1997. С. 92. За Гегелем и закрепилось авторство термина Aufhebung несмотря на то, что впервые этот термин мог быть использован не Гегелем, а Кантом. «Поэтому мне пришлось возвысить /устранить/ (aufheben) *знание*, чтобы получить место для *веры*, ибо догматизм метафизики, т.е. предрассудок, что в ней можно преуспеть без критики чистого разума, есть истинный источник всякого противоречащего моральности неверия, которое всегда в высшей степени догматично». *Кант И*. Т. 3. С. 31.

[115] *Derrida, J*. Marges. Op. cit. P. 88.

[116] "Источником" образов здесь является "собственно интериоризация эго", которое с этого момента держит их под контролем. Так распорядившись резервом, интеллект действует по принципу включения, воспроизведя, запомнив, интериоризировав сам себя. На основании этого идеализированного владения он воспроизводит себя в фантазии как символизирующее, аллегоризирующее, поэтизирующее (dichtende) воображение. Но это только репродуктивное воображение, так как все его формации (Gebilde) остаются синтезами, работающими на интуитивных, рецептивных данных, которые пассивно получены извне <...>. Таким образом, воображение не производит, не воображает, не образует собственных формаций". Ibid. P. 89.

ризации, когда образы, хранящиеся в репродуктивном воображении, обретают существование (Dasein), становятся вещью[117]. Гегель, а до него Кант, могли позаимствовать этот выход за пределы понятий в сферу созерцания и способность заново сконструировать (породить) эти понятия по определенным правилам[118] из математики. Ведь антиципируя местоположение объектов в пространстве, геометры могли размещать их в том же пространстве, в котором размещены реальные объекты. Суммируя эту спасительную мысль Канта и Гегеля, Хайдеггер приветствует новую (синтетическую?) науку, «воздвигнутую чистым разумом»[119].

Но если разум, лишенный аатибутов для операций в реальном мире, мог создавать лишь слепок возможного мира, переиначивая его по своему соизволению в попытке антипицировать размещение (реальных?) объектов, как этот сложный процесс мог протекать внутри человека (в его душе?)? Как двум способам восприятия - созерцанию внешних объектов, данных в хаотическом множестве, и самосозерцанию души, порождающей некую **форму** или порядок на условиях, которые диктует она сама, — надлежало взаимодействовать в одном сознании? И откуда в этом сознании, созерцающем в себе

[117] “ "Креативное воображение (Phantasie)" так усовершенствует (vollendet) интеллект, что он уже не нуждается в интуиции (Selbstanschauung). Его самопорожденные идеи получают пикториальное существование. И это порождение картинок в интуитивной спонтанности имеет субъективный характер, ибо все еще лишен существования. Но так как акт создания объединяет внутреннюю идею со способом материализации, интеллект тем самым имплицидно возвращается и к идентичному отношению к себе, и к отношению непосредственности. Как и в случае разума, его первым шагом была аппроприация в себя непосредственных данных, т. е. универсализация их. И теперь <...> он делает своей целью бытие (Sein) и бытие факта (Sache)”. Ibid. S. 90.

[118] “Существенная черта, которая отличает чистое *математическое* познание от всякого другого априорного познания, отличается тем, что оно (познание — *А. П.*) должно возникать вообще *не из понятий,* а всегда только посредством конструирования понятий <...>. Следовательно, так как чистая математика в своих положениях должна выйти за пределы понятия и перейти к тому, что содержится в соответствующем понятию созерцании, то ее положения никогда не могут и не должны получаться расчленением понятий, т. е. аналитически, а потому они все синтетические”. *Кант И.* Т 4. С. 22.

[119] «Будучи свободным от условностей опыта, математическое знание является в сторожайшем смысле этого слова рациональным и a priori, т. е. чистой рациональной наукой. Таким образом, знание бытия как в его тотальности (metaphysica generalis), так и в его базисных частях (metaphysika specialis), становится “наукой, воздвигнутой чистым разумом”». *Heidegger, M.* Kant und das Problem der Metaphysik. S. 19.

самом внешнее и внутреннее восприятие, может возникнуть основание для сравнения между объектом как «действительно данным» (явлением), и объектом, закрытым для понимания (вещью в себе)? «Когда я говорю, что созерцание внешних объектов и самосозерцание души в пространстве и времени представляют нам эти объекты так, как они действуют на наши чувства, т. е. так, как они являются, я этим вовсе не хочу сказать, будто эти предметы суть *видимость*. В явлении объекты и даже свойства, которые мы им приписываем, всегда рассматриваются как нечто действительно данное, но поскольку эти свойства зависят только от способа созерцания субъекта в отношении к нему данного предмета, то мы отличаем предмет как *явление* от того же предмета как объекта самого по себе»[120].

6. «Совершенно иначе дело обстоит с суждениями опыта».

Вопрос о том, как согласовать то положение, что «суждения опыта должны содержать необходимость в синтезе восприятий», с положением о том, «что опыт как апостериорное познание может давать только случайные суждения», не был оставлен Кантом без внимания. «Когда я говорю, что опыт меня чему-то научает, то я всегда разумею только заключающееся в нем восприятие, например, что за освещением камня солнцем всегда следует теплота; и в этом смысле, стало быть, положение опыта всегда случайно. Что это нагревание необходимо проистекает из освещения солнцем, — это хотя и содержится в суждении опыта (в силу понятия причины), но научаюсь я этомуне из опыта, а наоборот, сам опыт возникает только благодаря тому, что к восприятию добавляется лишь рассудочное понятие (причины)»[121], – поясняет Кант свою позицию в «Пролегоменах». Но если нам удалось опытным путем сделать наблюдение о том, что за освещением камня солнцем следует нагревание камня, не означает ли это всего лишь то, что нам удалось определить температуру камня до и после восхода солнца и сравнить одно чувственное восприятие с другим? А будь это так, что могло позволить Кантусделать вывод об общезначимости и необходимости своего наблюдения? Может ли восприятие солнца вообще сводиться к мысли о солнце, как об источнике «освещения»? А если мы не лишены

[120] *Кант И.* Т. 3. С. 85.
[121] *Кант И.* Т. 4. С. 63.

способности сами ощущать тепло, тогда зачем наш опыт восприятия (солнечного тепла) может нуждаться в «рассудочных понятиях» apriori? Не пришли ли мы к догадке Юма о том, что рассудком мы не постигаем «возможности причинности, т. е. отношения существования одной вещи к существованию чего-то другого, необходимо полагаемого первым»[122]?

Мы воспринимаем («схватываем») многообразные явления во времени. Одного схватывания недостаточно, чтобы определить местоположение предметов, подверженных изменению. Нужно, чтобы само время, в котором происходит изменение, было неизменным. Но ввиду того, что время не может быть воспринято, в явлении должен быть некий субстрат, который представляет время и относится к существованию вещей. Таким субстратом, т.е. постоянной формой внутреннего созерцания, является субстанция. «Следовательно, во всех явлениях постоянное есть сам предмет, т.е. субстанция (phänomenon), а все, что сменяется или может сменяться, относится лишь к способу существования этой субстанции или субстанций, стало быть, только к их определению“[123], – пишет Кант в Первой аналогии опыта, и из суждения о постоянстве субстанции выводит «положение об изменении,которое касается только смены состояний, или акциденций»[124].

Заметим, что «субстрат», введенный для опознания движения во времени, иным образом не познаваемого, является «формой внутреннего созерцания» субъекта. И когда Кант пишет, что «всякий опыт содержит в себе, кроме чувственного созерцания, посредством которого нечто дается, еще и *понятие* о предмете, который дан в созерцании или является в нем»[125], разве не имеет он в виду созерцание познающего субъекта? Хотелось бы думать, что это так. Однако неокантианцы, кажется, убеждают нас в противном. Оказывается, речь вовсе не идет о созерцании субъекта. Наоборот, «сам опыт», «само понятие», «само знание» диктует разделение субъективного опыта на внутренний и внешний[126]. Но тогда кто, если не некое свехчувственное существо или deus ex machina, может диктовать субъекту объекты его созерцания?

Итак, опыт возможен лишь тогда, когда понятие каким-то образом соединяется с созерцанием. На основании одних понятий можно

[122] *Hume, D.* 1. P. 69.
[123] *Кант И.* Т. 3. С. 189.
[124] Там же. С. 192.
[125] Там же. С. 123.
[126] *Кассирер Э.* Познание и действительность. Спб. 1912. С. 350.

получить лишь аналитические суждения. «Возьмите, например, положение <...>, что из трех прямых линий можно образовать фигуру, и попытайтесь вывести его /это положение – А.П./ только из понятий. Всякое ваше усилие окажется напрасным, и вам придется прибегнуть к созерцанию, как это всегда и делается в геометрии»[127]. И именно в созерцании (но не без помощи понятий) субъективные условия становятся общими априорными условиями.

Но какова функция понятия, если абстрагироваться от созерцания? Предположительно, оно объединяет в объекте многообразное, составляя объективное единство, отличное от субъектного единства рассудка, в котором, в зависимости от эмпирических условий, ставится вопрос о том, воспринимается ли многообразное как одновременное или как последовательное. «Все наши суждения сперва только суждения восприятия; они значимы только для нас, т.е. для нашего субъекта, и лишь после мы им даем новое отношение, а именно отношение к объекту, и хотим, чтобы они были постоянно значимы и для нас, и для всех других: ведь если одно суждение согласуется с предметом, то и все суждения о том же предмете должны согласоваться между собой, так что объективная значимость суждения опыта есть не что иное, как общезначимость»[128].

Но где происходит это соединение созерцания с понятием? Чувственные данные становятся объектами, т.е. обнаруживают свою сущность и бытие благодаря функции рассудка. И эта мысль принадлежит уже Шопенгауэру. И, «хотя восприятие ощущений тела безусловно непосредственно, оно само еще не становится вследствие этого объектом; напротив, до сих пор все остается еще субъективным, т.е. ощущением <...>. Объективно, т.е. в качестве объекта, оно познается только *опосредствовано*, поскольку, подобно всем другим объектам, предстает в рассудке, или мозгу (что одно и то же), как **познанная** /выделено мной – А.П./ причина субъективно данного действия и именно поэтому – объективно»[129]. Видящий тело глаз или осязающая его рука поставляют данные *рассудку*, который затем «конструириет в пространстве тело в соответствии с его формой и свойствами».

Совершенно очевидно, что речь здесь идет об отношении, в котором Я находит себя относительно вещи. Кант различал два таких отношения, полагая, что либо вещь делает возможной представле-

[127] *Кант И.* Т. 3. С. 82-83.

[128] *Кант И.* Т. 4. С. 55.

[129] *Schopenhauer A.* Über die vierfache Wurzel des Satzes. Band 1. $ 22. S. 84.

ние (и это дается опытом), либо представление делает возможной вещь, определяя ее a priori[130].

«Это положение составляет так называемую трансцендентальную дедукцию категорий[131]; но эта дедукция издавна считалась одной из самых трудных частей Кантовской философии, — пожалуй, только по той причине, что она требует возвыситься над простым представлением об отношении, в котором Я и рассудок, или понятия, находятся к вещи и ее свойствам или акциденциям, и перейти к мысли»[132], — размышляет на эту тему Гегель. Но что могло означать это «перейти к мысли» в Гегелевском чтении Канта? И в каком отношении это действие могло находиться к объективизации чувственных данных?

Эту мысль следует понимать в терминах присвоения. «Я» делает предмет своим, давая ему свое определение и свою собственную форму, вследствие чего предмет обретает всеобщность. При этом, хотя предмет в созерцании или в представлении, т.е. предмет, данный непосредственно, отличается от мыслимого предмета тем, что он есть «нечто внешнее, чуждое в-себе-и-для-себя-бытие», т.е. явление, созерцание остается основным моментом мышления, в мышлении Я лишь снимает непосредственность предмета, делает его «положенным», причем, «эта его положенность есть его в-себе-и-для-себя-бытие или его объективность», т.е. понятие[133]. Соответственно, вопрос о том, что такое понятие, неотделим от вопроса о природе мыслящего Я. И подобно этому Я, понятие заключает в себе двойственность. С одной стороны, оно есть «то, что объективно в познании, стало быть, есть истина. Но, с другой стороны, понятие признается чем-то чисто субъективным, из чего нельзя выколупать (herausklauben) реальность, под которой, ввиду того что она противопоставляется субъективности, следует разуметь объективность; и вообще понятие и логическое объявляются чем-то лишь формальным, которое, ввиду того, что оно отвлекается от содержания, не заключает в себе истины»[134].

Тут, возможно, следует учесть, что, различая два типа понятий — общие и определенные (объективные и субъективные) — Гегель ста-

[130] *Кант И.* Т. 3. С. 122.

[131] Тема дедукции категорий требует отдельного рассмотрения, которое не будет здесь предложено. Из двух видов понятий, которые не поддаются конструкции с помощью опыта, а именно, a priori форм чувственности (пространства и времени) и a priori категорий рассудка, я коснусь лишь первого.

[132] *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. СПБ. 1997. С. 536.

[133] Там же.

[134] Там же. С. 537.

вил их различие в зависимость от отношений между собой разума и рассудка. «Под рассудком обычно разумеют способность понятий (das Vermogen der Begriffe) вообще; этим он отличается от способности суждения (Urteilskraft) и способности умозаключения (Vermogen Schlusse) как формального разума. Но главным образом он /рассудок – А.П./ противополагается разуму, однако, в этом случае он означает не способность понятия вообще, а способность определенных понятий, причем, господствует представление, будто понятие есть только нечто определенное. Если отличать рассудок в этом [его] значении от формальной способности суждения и формального разума, то под рассудком следует понимать способность обладать единичными определенными понятиями» <...>; рассудок следует поэтому отличать от разума лишь в том смысле, что он / разум – А.П./ есть лишь способность понятия вообще»"[135].

Но если в рассудке мог заключаться синтез представлений, полученных от объекта нашей чувственностью, как полагал Кант, разве конфликт между объективным и субъективным не мог быть разрешен уже рассудком? Разве не в рассудке определяется «общезначимое» отношение (или связь) объекта с другими объектами?

«*Комната теплая, сахар сладкий, полынь горькая* — это суждения, имеющие лишь субъективную значимость. Я вовсе не требую, чтобы я сам, а также всякий другой всегда считал это таким, каким я это считаю теперь; эти суждения выражают лишь отношения двух ощущений (ощущение комнаты и ощущение тепла — *А. П.*) к одному и тому же субъекту, а именно, ко мне и только в моем теперешнем состоянии восприятия, и поэтому они не применимы к объекту: такие суждения я называю суждениями восприятия. Совершенно иначе обстоит дело с суждениями опыта. *Чему опыт учит меня при определенных обстоятельствах, тому он должен учить меня всегда, а также всякого другого, и применимость этих суждений не ограничивается субъектом или данным его состоянием* (курсив мой — *А. П.*).

---

[135] Там же. С. 550. Для выражения аналогичной мысли Кант писал о двух способах применения разума, «которые, несмотря на всеобщность познания и его априорное происхождение, общие и тому и другому, весьма различны в своем развитии именно потому, что в явлении, посредством которого нам даются все предметы, есть два элемента: форма созерцания (пространство и время), которая может быть познана и определена совершенно a priori, и материя (физическое), или содержание, которое означает нечто находящееся в пространстве и времени, стало быть, то, что содержит в себе существование и соответствует ощущению". *Кант И.* Т. 3. С. 534.

Поэтому я приписываю всем таким суждениям объективную значимость; так, например, когда я говорю *воздух упруг,* то сначала это только суждение восприятия, я лишь соотношу друг с другом два ощущения в моих чувствах. Если же я хочу, чтобы оно было суждением опыта, то я требую, чтобы эта связь была подчинена условию, которое делает ее общезначимой»[136].

«Кант полагает, что восприятие непосредственных объектов происходит частично благодаря внешним предметам и частично благодаря нашему собственному аппарату восприятия, - Локк ознакомил мир с той идеей, что вторичные качества — цвет, звук, запах и т. д. — субъективны и не принадлежат объектам как таковым. Кант, как Беркли и Юм, хотя и иным образом, делает шаг вперед, называя первичные качества тоже субъективными. В большинстве случаев Кант не сомневается в том, что нашим чувственным восприятиям предшествуют причины, которые он называет «вещами в себе» или, в трансцендентальном регистре, – «ноуменами». То, что происходит с нами при чувственном восприятии, возникает двойным путем — через объект, вызывающий «ощущение», и через субъективный аппарат, благодаря которому многообразие (объектов — *А. П.*) может быть структурировано в определенных отношениях. Последний объект носит название феномена. Он не является ощущением, а потому не зависит от случайностей окружающего мира; он неизменен, так как мы носим его в себе, и он априорен в том смысле, что он не зависит от опыта. Эта чистая форма чувственности называется «чистой интуицией» (Anschauung); и существует две формы такой интуиции — пространство и время, одно — для внешнего мира, а другое — для внутреннего»[137], – комментирует это положение Гегель, возможно, спровоцировав негативную реакцию Шопенгауэра, который не мог смириться с тем, что «созерцание» могло пониматься в каких-то отдельных случаях, как непосредственное ощущение, в котором не задействованы ни причинно-следственные связи, ни пространство и время.

Но не получаем ли мы различные результаты в зависимости от того, поручаем ли мы наше восприятие объектов рассудку, т.е. отношению данного объекта с другими внешними объктами, или собственному аппарату восприятия?

«Есть безусловно достоверное, никакому сомнению и спору не подлежащее знание, — именно знание того, что дается или происхо-

---

[136] *Кант И.* Т. 4. С. 56-57.

[137] Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПБ. 1997. С. 540.

дит в различных душевных состояниях, поскольку они берутся в своей простой наличности, как психические факты. Испытывая, например, ощущение тепла, мы знаем, что нам тепло, т. е. что данное ощущение действительно существует (как ощущение этого качества); дальнейшие выводы из этого факта могут быть сомнительны и ошибочны, но знание о самом психическом факте, как данном, безусловно, достоверно и ничем опровергнуто быть не может. Какой-нибудь спор в этом отношении возможен лишь по явному недоразумению, вроде спора между Тургеневым и его слугою: «Мне холодно, затопи печку!» — «Помилуйте, Иван Сергеевич, какое холодно — совсем тепло, ведь с утра топлено». «Ну, послушай! Положим, я глуп, положим, я набитый дурак, но не до такой же степени я глуп, чтобы не знать, холодно мне или тепло»[138]. Любопытно, что на той же личной ноте Шопенгауэр мог жаловаться, что «Кант даже отождествляет восприятие с ощущением». С последствиями такого отождествления Шопенгауэр связывал тот факт, что «Канту приходится оставить совершенно необъясненным возникновение эмпирического созерцания: оно дано у него как бы чудом, как дело чувств, следовательно, совпадает с ощущением».

7. «Поверил в необходимость причины».

Залог успеха естественных наук, который Канту посчастливилось наблюдать с момента «Коперниковской революции», впоследствии ставшей для него метафорой его собственных достижений, Кант справедливо приписывал перемене способа мышления. И именно такой перемены мог он искать в метафизике. Поэтому не удивительно, что способ мысли Коперника мог рассматриваться Кантом как идеальный пример. Другое дело, что реальная мысль Коперника, о которой Кант вряд ли имел представление, могла конструироваться им так, чтобы из нее могла следовать зависимость предметов от нашего знания, т.е. в терминах возможности «установить нечто о предметах раньше, чем они нам даны. «Здесь повторяется то же, что с первоначальной мыслью Коперника: когда оказалось, что гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движение небесных тел, то он попытался установить, не достигнет ли он большего успеха, если предположить, что движется наблюда-

[138] *Соловьев В. С.* Соч.: В 2 т. Op. cit. Т. 1. С. 798.

тель, а звезды находятся в состоянии покоя. Подобную же попытку можно предпринять в метафизике, когда речь идет о созерцании предметов»[139].

Конечно, некоторое представление о том, насколько способ мысли Коперника мог быть далек от мышления Канта, можно получить из того, как сам Кант решал вопрос о неподвижных звездах в пору далекой молодости (см.: главу 4). Однако, существенным здесь является то, что, выведя понятие метафизики из предпосылки, что нашему опыту должно предшествовать некое знание, как причина, Кант мог искать доказательства в других областях знания, построенных на той же предпосылке. В частности, ключевое понятие «дедукции» было взято им из юриспруденции. Правда, пассивное слово «взято» не совсем точно определяет метод работы Канта, «мыслившего» заимствованные понятия в том смысле, в каком «мышление» понимал Гегель, т.е. в терминах присвоения. «Юристы, когда они говорят о правах и притязаниях, различают в судебном процессе вопрос о праве (quid juris) от вопроса о факте (quid facti) и, требуя доказательства того и другого, называют первое из них, а именно, доказательство права, или справедливости притязаний, *дедукцией*»[140].

Но как мог происходить этот акт присвоения юридического термина («дедукции»), понимаемого как **доказательство** права притязаний, которым дедукция является по определению? Не могла ли здесь идти речь об одной простой операции мысли, согласно которой от «доказательства права» отторгается слово «доказательство», оставляя лишь понятие **права**, которое теперь уже может аффицировать себя как «принцип», позволяющий переход, превращение, трансформацию чего-то во что-то. И Кант, кажется, проникается этой идеей **перехода** так, что следом за главой «О принципах трансцендентальной дедукции вообще» (параграф 13) спешит поместить главу под названием «Переход к трансцендентальной дедукции категорий», тем самым закрыв тему до того, как читатель мог вспомнить о необходимости каких-либо доказательств. Конечно, справедливости ради, следует оговорить, что своим бездоказательным правом Кант мог воспользоваться, так сказать, с читательского позволения. Разве не предупреждал он их о «трудностях» и не ставил перед ними «дилемму» — «или довести это критическое исследование до конца, или совсем отказаться от всяких притязаний на знания чистого разума,

[139] *Кант И*. Т. 3. С. 23.
[140] Там же. С. 117.

как от самой излюбленной /философами/ области»[141]? Но и самому бездоказательному праву Кант мог придать вид доказательности, сведя его к одной аналогии.

Принцип «трансцендентальной дедукции всех априорных понятий» заключается, пишет он, в том, что все априорные понятия «следует» признать «априорными условиями возможности опыта (будь то возможности созерцания, встречающегося в опыте, либо возможности мышления)»[142]. И основанием того, что мы знаем что-то об отношении понятий к объекту, является тот факт, что Я определяет условия существования объекта в виде априорного допущения его возможности. Конечно, тут возникает надобность в доказательстве необходимости оснований возможности опыта. Но разве она не есть общий случай необходимости оснований причины и действия? Мог думать Кант, наметив одну удобную для себя дедукцию. В качестве доказательства этой необходимости, в котором он не мог не испытывать трудностей, он предлагает критику авторов, предъявляющих доказательство, отрицающее такую необходимость. Так, фокусом Кантовской критики становится Давид Юм, а мимоходом и Локк.

Когда мы полагаем, что из двух объектов один может считаться причиной другого, мы на самом деле мыслим силу, синонимичную с такими понятиями, как *действенность* (efficacy), *деятельность* (agency), *мощь* (force), *энергия, необходимость, связь* (connection) и *порождающее качество* (productive quality)[143], ибо «сила» (power) есть не что иное как субъективное чувство, «принуждающее» нас поверить в необходимость связи между некоторыми объектами посредством отношения причины и действия, полагал Юм, задаваясь вопросом о природе тех идей, которые принуждают нас утверждать, что всякому действию **необходимо** предшествует причина.

«Предположим, что перед нами налицо два объекта, один из которых — причина, а другой — действие; ясно, что путем простого рассмотрения одного из этих объектов или же их обоих мы никогда

[141] Там же. С. 120. Заметим, что, добавив к предикату слово «философами», переводчик мог освободить Кантовскую мысль не только от двусмысленности, но и от преднамеренного трюка. Ведь отказавшись от произнесения этого слова, Кант мог понадеяться, что читатель сам догадается сделать заключение о том, что "притязания на знания чистого разума" (собственное детище Канта) станет излюбленной темой всех философов. Не дождавшись читательской догадки, переводчик молчаливо устранил Кантовскую двусмысленность.

[142] Там же. С. 123.

[143] *Hume, D.* P. 209–210.

не заметим той связи, которая их соединяет, и никогда не будем в состоянии решить с достоверностью, что между ними есть связь. Итак, мы приходим к идее причины и действия, необходимой связи, силы, мощи, энергии и действенности не на основании какого-то единичного примера. Если бы мы никогда ничего не видели, кроме совершенно отличных друг от друга единичных соединений объектов, мы никогда не были бы в состоянии образовать подобные идеи»[144], — пишет Юм, указав на ошибочность традиционного понимания «первоначальной силы» как метафоры для ложно понятого правила причины и действия, которое по существу выводится из **многократного** наблюдения за сходными отношениями. Но не могло ли это означать, что и ощущение необходимости, приписываемое действию одного предмета и неизбежно вытекающему из действия другого, как причины, может иметь природу лишь внутреннего, т. е. субъективного, чувства, искусственно перенесенного на внешний мир[145]?

«Рассматривая же эти объекты с величайшим вниманием, мы видим только, что одно тело приближается к другому, и что движение первого предшествует движению второго, причем, без какой-либо ощущаемой прерывности. Напрасно стали бы мы и *далее* отягощать себя размышлениями по этому поводу; мы не сможем двинуться дальше, если будем рассматривать только указанный единичный пример. Если бы кто-нибудь оставил данный пример в стороне и попытался определить причину, сказав, что она есть нечто, порождающее нечто другое, то очевидно, что он не сказал бы тем самым ничего. Ибо что он подразумевает под *порождением*? Может ли он дать этому слову такое определение, которое не будет тождествен-

---

[144] Ibid. P. 218. «Таким образом, эта множественность сходных примеров оказывается самой сущностью силы, или связи, и является тем источником, откуда проистекает эта идея. Следовательно, чтобы понять идею силы, мы должны рассмотреть эту множественность, — больше ничего и не требуется, чтобы преодолеть затруднение, так долго смущавшее нас". Ibid. P. 216.

[145] «Таким образом, необходимость есть действие указанного наблюдения; она не что иное, как внутреннее впечатление ума, или принуждение к тому, чтобы переносить нашу мысль с одного объекта на другой. Если мы не будем рассматривать необходимость с этой точки зрения, мы никогда не придем даже к самому отдаленному понятию о ней и не будем в состоянии приписать ее ни внешним, ни внутренним объектам, ни духу, ни телу, ни причинам, ни действиям. Необходимая связь между причинами и действиями является основанием нашего вывода от одних к другим. Основанием вывода является переход от впечатления к идее, порождаемый привычным соединением. Следовательно, необходимая связь и переход – одно и то же». Ibid.

ным определению причинности? Если да, пусть он выскажет это определение; если нет, значит, он вращается в кругу и приводит, вместо определения, равнозначный термин»[146]. Конечно, сформулировав свой вызов, не выходя за пределы чувственного опыта, Юм, кажется, не видел иного решения, нежели альтернативу: память, с одной стороны, и вывод причины из других причин»[147], с другой.

“Так, мы помним, что при виде объекта, называемого нами *огнем*, мы чувствовали вид ощущения, называемый нами *теплом*; мы припоминаем также их постоянное соединение во всех предыдущих случаях; без дальнейших колебаний мы называем один объект *причиной*, другой — *действием* и заключаем от существования одного к существованию другого. Во всех тех случаях, когда мы узнаем о соединении отдельных причин и действий, и те, и другие воспринимаются чувствами и запоминаются нами; но во всех случаях, когда мы размышляем о причинах или действиях, воспринимается или припоминается только один объект, а другой мы добавляем в соответствии со своим прошлым опытом”[148].

Как же мог возразить Юму Кант? Да и в какой мере его аргументы могли дотягивать до понятия возражений?

«Возьмем для примера проблематичное понятие Юма (этот его crux metaphysicorum), а именно, понятие причины, — пишет Кант в «Пролегоменах». — Во-первых, посредством логики мне a priori дана форма обусловленного суждения вообще, т. е. применение одного данного познания, как основания, а другого, как следствия. Но возможно, что в восприятии имеется правило отношения, гласящее, что за определенным явлением постоянно следует другое (но не наоборот), и это есть случай, когда я пользуюсь гипотетическим суждением; я могу, например, сказать; *когда тело достаточно долго освещается солнцем, оно нагревается.* Но здесь, конечно, еще нет необходимой связи, стало быть, нет понятия причины. Однако я продолжаю и говорю: чтобы это положение, которое есть лишь субъективная связь восприятий, было положением опыта, оно должно рассматриваться как необходимое и общезначимое. А такое положение можно выразить так: своими лучами солнце служит причиной теплоты[149]. Отныне вышеуказанное эмпирическое правило рассматривает-

[146] Ibid. P. 133.

[147] Ibid. P. 139.

[148] Ibid. P. 144.

[149] Здесь Кант смешивает понятие причины (и действия), относящееся к первому корню закона основания, с основанием бытия. На эту путаницу неоднократно указывал Шопенгауэр (См.: Примечание, сноску 134).

ся, как закон, и притом применяется не просто к явлениям, а к явлениям ради возможного опыта, нуждающегося во всеобъемлющих и, следовательно, необходимо действующих правилах»[150].

Высказавшись в этом роде еще в инаугурационной диссертации (1771), Кант навлек критику своего рецензента, Маркуса Герца, которому пришлось пожалеть о ней, когда пришел его черед искать мнение Канта по поводу его книги «О головокружениях». Зависимость следствия от причины фиксируется рассудком лишь тогда, когда причина предшествует следствию в естественном порядке, писал Канту Герц, возможно, знакомый с доводами Юма, о которых ниже. А что, если явления представляются чувственному восприятию одновременно, как, скажем, в случае огня и света? «Здесь первый /огонь/ является причиной второго, но никогда не может существовать без него. И как бы неопровержимо вы ни доказали это с помощью рассудка, при более точном наблюдении того, как мы представляем себе эти явления, мы убеждаемся, что они предстают перед нами не как причина и следствие, а как определения, постоянно сосуществующие в общем субъекте. Как только мы называем одно из них причиной другого, мы подразумеваем существование такого момента, в который один существовал бы без другого. Об эффективной причине мы не можем помыслить, не представив ее себе как нечто, касающееся производства эффекта»[151].

И хотя в вопросах каузальности Кант был едва ли не целиком обязан догадкам Юма и даже не преминул разжиться его примерами, он не уставал повторять о своем разногласии, при этом не упуская возможности интерпретировать мысли Юма для рекламы того единственного пункта, без которого не было бы Кантовской «Критики». «Знаменитый Давид Юм был одним из этих географов человеческого разума и надеялся полностью решить все эти вопросы тем, что вынес их за этот горизонт, который он, однако, был не в состоянии определить. Он особенно занимался основоположением о причинности и совершенно правильно утверждал, что истинность его <...> вовсе не опирается на какое-нибудь усмотрение, т. е. на априорное знание, и что поэтому значение упомянутому закону придает вовсе не необходимость его, а только всеобщая применимость его в опыте и возникающая отсюда субъективная необходимость, которую Юм называет привычкой. Из неспособности нашего разума прида-

[150] *Кант И.* Т. 4. С. 71.

[151] *Herz, M.* Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit / Ed. Elfried Conrad, Heinrich P. Delfosse, und Birgit Nehren. Hamburg, 1990. S. 64.

вать этому основоположению применение, выходящее за пределы всякого опыта, он заключил о несостоятельности всех притязаний разума вообще выйти за пределы эмпирического»[152], — писал Кант на задворках «Критики чистого разума», бросив шотландскому философу, тогда еще мало известному в Германии[153], упрек в нежелании подвести закон каузальности под законы a priori[154].

«Давид Юм <...> умозаключал так: понятие *причины* есть понятие, которое содержит в себе *необходимость* соединения существования различных /вещей/, а именно, поскольку они различны, так что если дается А, то я знаю, что необходимо должно следовать и нечто другое, Б, совершенно от него отличное. Необходимость же приписывается такому соединению только постольку, поскольку она познается a priori, так как опыт дал бы возможность познавать в этом соединении только то, что оно имеется, а не то, что оно таким образом необходимо. Поэтому, говорит он, невозможно познать a priori и как нечто необходимое соединение одной вещи с другой (или одного определения с другим, совершенно от него отличным), если оно не дано в восприятии. Следовательно, понятие причины само ложно и обманчиво, и, смягчая выражение, можно сказать, что оно представляет собой обман, впрочем, простительный, поскольку привычка (субъективная необходимость) <...> незаметно принимается за объективную необходимость полагать такое соединение в самих предметах»[155].

Но разве Юм мог мыслить под «понятием *причины»* то, что ему пожелал приписать Кант, а именно, «*необходимость* соединения существования различных /вещей/»? А если реального Юма можно

[152] *Кант И. Т. 3.* С. 558–559.

[153] О том, насколько Юм был известен в Германии, свидетельствует эксперимент Гамана (см. гл. 4), опубликовавшего анонимно фрагмент «Трактата о человеческой природе» в собственном переводе. Не зная, кому приписать загадочный текст, недоуменные читатели заподозрили в авторстве самого переводчика.

[154] *Кант И.* Т. 3. С. 557–564. С другой стороны, в «Пролегоменах» (1783) Кант вызвался, наоборот, защитить Юма от нападок соотечественников — Рида, Освальда, Битти и Пристли, поставив им в вину то, от чего вряд ли был свободен сам, а именно, что все они не коснулись «сути проблемы» Юма. Щедрая защита Кантом Юма, кажется, сильно впечатлила потомков, хотя «протекция», оказанная Юму, могла быть продиктована лишь желанием избавить «Критику чистого разума» от нападок собственных «Ридов», «Освальдов», «Битти и Пристли». Но в каких бы целях ни пользовался Кант именем Юма, вероятно, наиболее действенной могла быть его атака тогда, когда имя Юма вообще не упоминалось.

[155] *Кант И.* Т. 4. С. 434–435.

было подменить бутафорским, что могло помешать Канту навесить на него любой ярлык? Т. е., конечно же, не любой. Здесь Кант мог проявить капризную разборчивость. Скажем, приписав Юму мысль о «*необходимости*» соединения причины и действия там, где эту необходимость видел он сам, Кант мог попенять Юму, что «невозможно познать a priori и как нечто необходимое соединение одной вещи с другой», не иначе как обратив собственную мысль в мнимую оплошность Юма. Ведь что, если не указание на эту оплошность, могло позволить далее Канту заключить: «Следовательно, понятие причины само ложно и обманчиво». Конечно, здесь на помощь Канту могла придти еще и риторическая традиция, позволяющая авторскому голосу вести кулачные бои с противником попеременно и от собственного лица, и от лица другого[156]. И хотя с позиции, здесь изложенной, едва ли можно считать успешной задачу критики Кантом Юма, многочисленные читатели, а среди них и Жиль Делез, не усомнились в этом, приняв театральные декорации за реальную жизнь.

Хотя Делеза вряд ли можно было бы заподозрить в совершенном незнании Канта в ущерб Юму или Юма в ущерб Канту[157], именно Делезу довелось навесить на Юма ярлык, изобретенный для него Кантом. «Слова «все», «всегда», «необходимо» и даже «завтра» на самом деле не отсылают к чему-либо в опыте; они не выводятся из опыта, даже если приложимы к нему. Итак, когда мы знаем, что мы употребляем эти слова, мы говорим о чем-то *большем,* чем то, что дано нам; мы *выходим за пределы* того, что дано нам в опыте. Часто обсуждается влияние Юма на Канта. Действительно, Юм первый определил познание как такой выход за пределы. Я ничего не познаю, когда я констатирую: «Завтра взойдет солнце», «Каждый раз при 100 градусах по Цельсию вода необходимым образом закипает»[158], — пишет Делез, как видим, тривиализируя концепцию «выхода за пределы данного» Канта.

---

[156] Кулачный бой с бутафорским Юмом может быть засвидетельствован и в последующих аргументах Канта. Там же. С. 435–439.

[157] В поле зрения Делеза были оба философа, Кант («Критическая философия Канта: учение о способностях») и Юм («Эмпирицизм и субъективность: Опыт о человеческой природе по Юму»). Правда, в эссе о Юме автор коснулся преимущественно трактатов «Об аффектах» и «О морали», обойдя тематику первого тома «Трактата о человеческой природе» («О познании»), к которой как раз и был обращен аргумент Канта.

[158] *Делез Ж.* Критическая философия Канта: учение о способностях. М. 2001. С. 156.

Но даже если бы мысль Канта была передана им адекватно, в какой мере адекватна могла быть его трактовка мысли Юма? Ведь когда Юм писал: «Я ничего не познаю, когда я констатирую: “Завтра взойдет солнце”» и т. д., разве не имел он в виду ровно то, что сказал, а именно: «Я ничего не познаю», т. е. с этим наблюдением опыта я НЕ связываю познания (и никак не запредельное Кантовское, а именно, — «я сознаю нечто *большее,* нежели то, что мне дает опыт»)? И если опыт НЕ является для Юма познавательным, как, впрочем, он не был познавательным и для Лейбница, кстати, воспользовавшегося тем же примером, что и Юм[159], разве не лишено смысла заявление Делеза «Юм первый определил познание как такой выход за пределы», под «выходом за пределы» имея в виду, как уже указывалось, «познание (a priori)»?

«Если мы выходим за пределы данного нам опыта, то именно благодаря принципам, которые суть наши собственные <...>. Однако, того, что мы обладаем принципами, вовсе недостаточно, у нас должна быть и благоприятная возможность для их осуществления. Я говорю: “Завтра взойдет солнце”, но завтра не наступит, если солнце актуально не взойдет. Мы бы скоро утратили возможность осуществлять наши принципы, если бы сам опыт не начал утверждать и как бы наполнять /содержанием/ наш выход за пределы. Следовательно, данные опыта сами должны подчиняться тем принципам, что и субъективные принципы, управляющие нашими поступками. Если бы солнце иногда вставало, а иногда нет; “если бы киноварь была то красной, то черной, то легкой, то тяжелой, <...> тогда мое эмпирическое воображение не имело даже и повода мысленно воспроизводить при представлении о красном цвете тяжелую киноварь”»[160], — продолжает Делез, приглашая читателя увидеть вместе с ним «тот пункт, где Кант порывает с Юмом».

---

[159] “Однако воспринимаю я в себе не только самого себя, мыслящего, но и великое разнообразие в своих мыслях, из чего я делаю вывод, что, помимо меня, существует нечто другое <...>, ибо, когда отсутствует метафизическая необходимость, мы должны принимать за истину согласие наших феноменов друг с другом, которое ведь не могло возникнуть чисто случайно, но должно иметь причину; верно и то, что и сон от бодрствования мы отличаем с помощью этого согласия феноменов и предсказываем, что завтра солнце взойдет, не иначе как потому, что всякий раз эта наша вера оправдывалась”. *Лейбниц, Г.В.* Op. cit. Т. 1. С. 120.

[160] *Делез Ж.* Критическая философия Канта: учение о способностях. М. 2001. С. 157.

Но в чем же мог заключаться тот магический «пункт», если рассуждению Канта, повторенному Делезом с той или иной степенью точности, еще не довелось соприкоснуться с мыслью Юма, т. к., по Юму, ни «опыт», ни логические следствия из него, ничего не добавляют к познавательным способностям разума, т. к. между явлениями, отстоящими друг от друга во времени, нет необходимой связи (см. сноску 122)? Не был ли этот магический «пункт» фантазией самого Делеза[161], застрявшего на вираже мысли Канта, воображающего вневременные вещи, как *необходимо* следующие друг за другом?

Но как из субъективного (беспорядочного) схватывания могла быть выведена объективная последовательность? Чтобы эта последовательность удовлетворяла требованию объективности, предметы (представления?) должны были *необходимым образом* следовать одно из другого, то есть, подчиняться какому-то *правилу,* которое так же нельзя вывести эмпирически, как нельзя воспринять предметы в их последовательности. Значит, «дело обстоит здесь точно так же, как и с другими чистыми априорными представлениями (например, с пространством и временем), которые мы можем извлечь из опыта, как ясные понятия, только потому, что сами вложили их в опыт и лишь посредством их осуществили опыт»[162]. И тут важным для Канта мог оказаться такой момент. Ввиду того, что последовательность представлений в воображении отличается от последовательности состояний в реальном объекте, одно лишь воображение не дает определенного понятия об объектах. «Следовательно, сам опыт, т. е. эмпирическое знание о явлениях, возможен только благодаря тому, что мы подчиняем последовательность явлений, и, стало быть, всякое изме-

[161] Тут возможна оговорка о том, что эта фантазия вряд ли была свободной от авторитетных влияний. Ведь полемику Канта с Юмом, кажется, предвосхитил Лейбниц, пристрастно прочитанный (во всяком случае, как это представляется мне) Делезом в другом сочинении (см. Приложение, сноска 1). «В восприятиях животных существует связь, имеющая некоторое сходство с разумом; но она основывается только на памяти о фактах или действиях, а вовсе не на познании *причин*. Так, собака убегает от палки, которой ее били, вследствие того, что память воспроизводит ей боль, причиненную этой палкой. И люди, когда они основываются только на опыте, т.е. в трех четвертях своих действий поступают так же, как животные. Например, люди ожидают, что завтра будет день, на том основании, что постоянно испытывали это. Только астроном предвидит это разумом; да и его предсказание в конце концов не сбудется, когда исчезнет причина дня, никоим образом не вечная». См.: *Лейбниц* Г.В. «Начала природы и благодати, основанные на разуме». Т. 1. С. 406.

[162] *Кант И.* Т. 3. С. 199.

нение, закону причинности; таким образом, сами явления, как предметы опыта, возможны только согласно этому же закону»[163].

Кант доказывает это положение на таком примере: «я схватываю многообразие в таком явлении, как стоящий передо мной дом, последовательно. Возникает вопрос, последовательно ли многообразие этого дома также и в себе, — вопрос, на который, конечно, никто не ответит утвердительно <...>. Я вижу, например, лодку, плывущую вниз по течению реки. Мое восприятие ее положения ниже по течению реки следует за восприятием /ее/ положения выше по течению, и невозможно, чтобы лодка, когда схватывается это явление, воспринималась сначала в нижней, а затем в верхней части течения. Стало быть, здесь порядок следования понятий при схватывании определен, и схватывание связано им. В предыдущем примере, в случае с домом, мои восприятия могли начаться при схватывании с верхней части дома и закончиться основанием его или, наоборот, начаться снизу и закончиться наверху; я мог бы также схватывать многообразное эмпирического созерцания справа или слева. Следовательно, в ряду этих восприятий не было определенного порядка, который бы с необходимостью решал, с чего я должен начать схватывать, чтобы эмпирически связать многообразное"[164].

Возражая Канту, Шопенгауэр видит в обоих случаях лишь «*изменения положения двух тел по отношению друг к другу.* В первом случае, одно из этих тел — собственное тело наблюдателя, причем, лишь часть его, а именно, глаз, другое тело — дом, по отношению к частям которого последовательно изменяется положение глаза. Во втором случае, лодка меняет свое положение по отношению к

[163] Там же. С. 194.

[164] *Кант. Т. 3.* С. 196. Пример с лодкой, скорее всего, является критическим комментарием к мысли Лейбница, высказанной в его переписке с Кларком, которая была опубликована при жизни Канта. "Иначе обстоит дело, — писал Лейбниц, - когда части изменяют свое положение по отношению друг к другу, ибо тогда в пространстве познают движение, состоящее, однако, в изменении порядка отношений. Теперь мне возражают, что истинность движения якобы независима от наблюдения: корабль, например, может двигаться вперед без того, чтобы это заметил находящийся внутри его. На это я отвечаю, что движение, хотя и независимо от наблюдения, но оно отнюдь не независимо от возможности наблюдения вообще. Движение имеется лишь там, где есть доступное наблюдению изменение; там же, где движение нельзя установить наблюдением, там и нет никакого изменения. Противоположное утверждение основано на предположении о реальном, абсолютном пространстве, опровергнутом мною со всей строгостью принципом необходимости достаточного основания". *Лейбниц Г.В.* Т. 1. С. 482-483.

реке, следовательно изменение происходит между двумя телами»[165]. Конечно, главная ошибка Канта, по мысли Шопенгауэра, могла заключаться в том, что он доказывает априорность и необходимость закона каузальности, «исходя из того, что мы только при посредстве этого закона познаем объективную последовательность изменений, и он, следовательно, служит условием опыта[166] <...>.

В своем доказательстве Кант совершил ошибку, противоположную ошибке Юма. Так, Юм считал всякое последствие просто последовательностью; напротив, Кант полагает, что нет никакой другой последовательности, кроме последствия»[167].

Тут, конечно, важно помнить позицию Шопенгауэра относительно «внешних процессов», а также его недоверие к возможности перехода от «одного из самых темных мест Кантовской «Критики» — мнение, которое, вслед за Шопенгауэром, разделяли и другие читатели Канта[168]. Ведь тот факт, что наши «ощущения» определены

---

[165] *Schopenhauer, A*. Über die vierfache Wurzel des Satzes. $ 23. S. 86.

[166] «Кант повсюду утверждает, что *объективность последовательности представлений,* которую он понимает, как соответствие последовательности реальных объектов, познается только с помощью правила их следования друг за другом, т.е. через закон каузальности; что, следовательно, одно только мое восприятие оставляет совершенно неопределенным объективное отношение явлений, следующих друг за другом, ведь в таком случае я воспринимаю только последовательность моих представлений, а последовательность в моем схватывании не дает мне права судить о последовательности в объекте, если мое суждение не опирается на закон каузальности; ведь в моем схватывании я мог бы воспринять последовательность в обратном порядке, так как нет ничего, что определяло бы ее, как объективную», — писал Шопенгауэр. *Ibid. S*. 85. Рассел, чье толкование ошибок Канта во многом повторяет ход мысли Шопенгауэра, все же остается на позициях Канта в понимании «созерцания», как двух раздельных процессов: внутреннего (обусловленного каузальностью, пространством и временем) и внешнего, как поступившего непосредственно из чувственного восприятия. *Russell, B*. "A History". P. 712–713.

[167] *Schopenhauer, A*. Über die vierfache Wurzel des Satzes. $ 23. S. 89-90. «Кант либо не понял, что эмпирическое созерцание опосредствуется известным нам до всякого опыта законом каузальности, либо намеренно обошел это, поскольку оно не соответствует его целям. В «Критике чистого разума» об отношении причинности к созерцанию говорится не в «Учении о началах», а там, где его никто не станет искать, а именно, в главе о паралогизмах чистого разума», да и то "только в первом издании». Ibid. § 24. S. 31.

[168] "Пактом между сторонами, создавшими это чудовищное понятие чувственного, было разведено то, что природа создала единым и неделимым, а именно, чувство и интеллект, и (разведено — *А. П.*) столь широко, что между ними образовалась зияющая пропасть, которую в интересах благопристойной и общей лойяльности к фактам ума надлежало соединить мостом. Для достижения этой

через «внешнюю причину», объясняется законом, «который находится, как может быть доказано, в нас, в нашем мозгу, и, следовательно, не менее субъективно, чем само ощущение организма»[169], которое, кстати сказать, «не имеет ничего общего со свойствами причин: «сахар со сладостью, роза с красным цветом»[170]. Надо полагать, под «законом» здесь имеется в виду закон каузальности, составляющий, по классификации Шопенгауэра, первый и третий классы (или корни) закона достаточного основания (см.: соответствующие разделы Приложения).

«Все изменения происходят по закону связи причины и действия, — пишет Кант во Второй аналогии опыта, под словом «все» имея в виду «последовательное бытие и небытие определений субстанции»[171]. Но кем, если не субъектом, дается определение субстанции? Этот субъект, полагает Кант, «воспринимает» и «связывает» предметы во внутреннем чувстве. Соответственно, все, что происходит во внешнем восприятии, лишено связывания (т.е. лишено порядка). При этом оказывается, что для «связывания» недостаточно лишь чувства и созерцания. Тут нужна «синтетическая способность воображения», которая, по Канту, полагает многообразие предметов (одно раньше, другое позднее и т.д.). И трудность здесь заключается в том, что воспринимать («схватывать») предметы в последовательности нельзя эмпирически ввиду того, что опыт не дает нам знания того, какое состояние вещей предшествовало тому, которое дано сейчас.

«В вопросе о последовательности мое мнение таково, — резюмирует проблему Шопенгауэр, дистансируясь от Канта, но непонятно, в чем. — Из формы времени, относящейся к чистой чувственности, мы познаем лишь то, что последовательность *возможна.* Последовательность реальных объектов, форма которой и есть время, мы по-

цели Кант соорудил одно из наиболее фантастических умозрителчьных сооружений, *схемату,* построенную исключительно из факторов времени с полным пренебрежением к факторам пространства, а именно, количественным *сериям,* качественному *содержанию,* относительному *порядку* и модальному *целому* времени. С их помощью наполняются (get their grist to grind) эти априорные концепции понимания. Они являются чистым вымыслом этого миротворца и примирителя, сейчас однако ищущего не гармонии враждующих сторон, но исцеления расщепления и распада, причиненных в его собственной душе нуждами его прошлых аргументов. *Hall, G. S.* Why Kant is Passing? American Journal of Psychology. Albany, N.Y., 1912. Vol. XXIII. P. 373.

[169] *Schopenhauer, A.* Über die vierfache Wurzel des Satzes. § 20. S. 23.

[170] Ibid. $ 21. S. 82.

[171] *Кант И.* Т. 3. С. 193.

знаем эмпирически и, следовательно, как *действительную*. Но *необходимость* последовательности двух состояний, т.е. изменения, мы познаем только рассудком, посредством каузальности; а то, что у нас есть понятие необходимости последовательности, уже служит доказательством того, что закон каузальности не эмпирически познан, а дан нам a priori. Закон достаточного основания <...> – общая форма всех представлений и единственный источник понятия *необходимости*, единственное истинное содержание и доказательство которого состоит в том, что следствие наступает, если дано основание»[172].

И тут возможно такое соображение. Какие аргументы мог бы предъявить Канту Юм, родись он на столетие позже и пожелай вступить с Кантом в реальный спор? Юм не уставал повторять, что «все доказательства, приводящиеся в защиту необходимости причины, ошибочны и софистичны»: что они не основаны ни на интуиции, ни на демонстративном доказательстве, ни на доказательстве от противного, и ни на определении причины как действия[173]. И не сделай Юм своего открытия о том, что всякое суждение происходит не на основании опыта и еще менее на основании логических следствий из него, философская наука вряд ли могла бы поставить вопрос о правомерности индукции в новом ключе.

«Конечно, предсказания относятся к тому, что еще не стало предметом опыта, и они не могут быть логически выведены из того, что уже известно в опыте; ибо то, что случилось, не ставит никаких логических ограничений на то, что случится. И хотя диктат Юма о том, что между явлениями нет необходимой связи, по временам подвергался критике, он выдержал испытание временем <...>. Ответ Юма на вопрос, как предсказания относятся к прошлому опыту, является освежающе лишенным космической величины. Когда опыт показывает, что событие одного рода часто следует за событием другого рода, формируется привычка, ведущая разум к интерпретации новых событий первого рода в терминах событий второго. Идея необходимой связи возникает из ощутимого импульса, когда умом делается этот переход»[174], — писал Нельсон Гудман, готовя читателей к критическому прочтению теории Юма[175], из которого следовало, насколько мог Юм быть ближе, чем Кант, от постановки проблемы индукции.

---

[172] *Schopenhauer, A.* Über die vierfache Wurzel des Satzes. $ 23. S. 90-91.

[173] *Hume D.* I. P. 135–138.

[174] *Goodman, N.* Fact, Fiction and Forecast. Cambridge & London, 1983. P. 59–60.

[175] *Ibid.* P. 62–99.

И прежде чем закончить эту главу, мне бы хотелось запротоколировать одно рассуждение на тему о каузальности нашего современника. Если признать бесспорной мысль о том, что объекты, данные чувственному восприятию, могут быть подчинены порядку, заданному моим сознанием, пишет он, разве в одной этой мысли нет основания для уверенности в том, что каждое событие, в котором можно найти подтверждение этому порядку, должно по необходимости иметь причину? Но стоит нам отказаться от притязаний на самоустановленный нашим сознанием порядок (а вместе с ним и контроль за причинно-следственным аппаратом), разве нам не придется признать, что мы не только не знаем причины многих вещей, но и вряд ли представляем, что их возникновению в нашем сознании непременно должна сопутствовать причина, как это справедливо полагал Юм? «Меня беспокоит, что комментаторы, которых я изучал, обходят стороной эту радикальную слабость Канта. Неужели я полный идиот? Неужели это я фундаментально не уловил того, что он хотел сказать? Я нахожу успокоение в том, что ни один философ, кажется, не отнес себя к Кантианцам, несмотря на глубокое уважение, которое он у всех вызывает. Весь аппарат категорий и схематизма и трансцендентальное единство апперцепций обязаны своей жизнью лишь тому, что являются объектом лишь изучения, но не применения»[176].

Но разве «эта радикальная слабость» Канта не ускользнула даже от его современников — Федера и Гарве, а в XX веке от Гуссерля, Рассела, Дерриды и даже от ведущего психолога по ту сторону океана[177]?

---

[176] *Quinton, A.* Op. cit. P.18.

[177] "Вся их (категорий — *А. П.*) дюжина (кстати, священное число) дебютирует из-под вуали и чар мистического сна, пока не пробуждается от заклинаний чувственного опыта, после чего они утверждают себя как боги жизни и познания, одновременно являясь нашими переводчиками и гидами, хотя и остаются лишь логическими, не поэтическими, статическими и начисто лишенными динамических принципов элементами <...>. Все, что они собой представляют, это обобщенные имена для групп опыта, фетиши и идолы, существующие в чистом воображении <...>: их даже нельзя назвать аналогами обобщенных типов форм в биологии, как, скажем, patrofelis — отец всех классов кошачьих, ибо они обладают общими чертами всех и индивидуальными чертами никого. Каждая из них есть всего лишь flatus vocis, обозначающая ту точку, в которой всякая конкретная эмпирическая мысль пропадает в пустоте и полемике <...>. Они — спектры усопших вещей и мыслей, подверженных реинкарнации за счет экспериментальных одеяний (habillements — *А. П.*) из плоти и мускул, — чуть больше, чем мечты логиков, воплощенные в определениях, а потому — чуть меньше, чем неприкосновенное место для их создателей". *Hall, G. S.* Op. cit, P. 376.

И я конечно могла бы согласиться с английским профессором в том, что Кант не стал главой какой бы то ни было школы (ведь неокантианцев вряд ли можно назвать Кантианцами), если бы не мысль, что, не найдя последователей среди философов, Кант мог вдохновить целую плеяду мистиков, поэтов и сочинителей — Колриджа, Де Квинси, Башляра, Борхеса, Кафку (см. гл. 4 и 6), и трудно вообразить, чтобы этот список не был продолжен стараниями других авторов.

8. «Тем не менее, пространство мыслится именно таким образом».

Лейбниц бросил вызов традиции, полагавшей пространство в качестве «реального абсолютного существа». Если пространство является таковым, то оно должно быть вечным и бесконечным, т.е., как полагают некоторые, – Богом или его атрибутом. Но такое положение несовместимо с тем, что пространство имеет части. «Я неоднократно подчеркивал, – писал Лейбниц в Третьем письме к Кларку[178] (февраль 1716 г.), – что считаю пространство, так же как и время, чем-то относительным: пространство – порядком *сосуществований*, а время – порядком *последовательностей*»[179]. Свое доказательство этого положения Лейбниц строит с учетом закона достаточного основания. Пространство является чем-то однородным по определению, из чего следует, что его точки тождественны. И если предположить, что пространство есть реальное и абсолютное существо, т.е. что оно является чем-то самим по себе, невозможно подвести основание под то положение, что тела размещены в пространстве так, а не иначе, «сохраняя те же взаимные расположения», и невозможно ответить на вопрос, почему все не было расположено наоборот: скажем, почему восток и запад нельзя было бы поменять местами. «Но если пространство не что иное, как этот порядок, или отношение, и если оно без тел не что иное, как только возможность давать им определенное положение, то именно эти два состояния – первоначальное и обращенное – ни в чем не отличаются друг от друга. Их

[178] Кларк, Самюэль, пастор и духовник английского двора, последователь Ньютона, вел переписку с Лейбницем в последний год жизни последнего (с ноября 1715 по август 1716 г.г.).

[179] *Лейбниц Г.В.* Т. 1. С. 441.

различие содержится лишь в нашем химерическом предположении реальности пространства самого по себе»[180].

В понимании пространства как порядка (или отношения), который в отсутствие в нем предметов (тел) является «возможностью» их местоположения относительно субъекта, получающего свой внешний опыт благодаря представлению о пространстве, Кант мог отталкиваться от Лейбница[181]. "Пространство не есть эмпирическое понятие, выводимое из внешнего опыта. В самом деле, представление о пространстве должно уже заранее быть дано для того, чтобы те или иные ощущения были относимы к чему-то вне меня (т.е. к чему-то в другом месте пространства, а не в том, где я нахожусь), а также для того, чтобы я мог представить себе их, как находящиеся вне и подле друг друга, стало быть, не только как различные, но и как находящиеся в различных местах. Представление о пространстве не может быть поэтому заимствовано из отношений внешних явлений посредством опыта: сам этот внешний опыт становится возможным, прежде всего, благодаря представлению о пространстве"[182], – писал Кант в «Метафизическом истолковании пространства (пункт 1)» «Критики чистого разума».

Уточнив свое понимание пространства как априорной формы созерцания, Кант писал в «Пролегомонах», что существуют явления, воспринимаемые субъектом без каких-либо особых условий, и явления, требующие дополнительных условий, предшествующих восприятию. Мог бы я, скажем, определить место предметов в пространстве

[180] Там же. С. 442. Аналогичным образом им опровергается положение о том, что *время* существует само по себе, а, стало быть, Бог мог создать мир либо раньше, либо позже. Если бы время существовало само по себе, т.е. вне временных вещей", то невозможно было бы найти основание для "сохранения их последовательности" в то и иное время. И это как раз доказывает, "что мгновения в отрыве от вещей ничто, и они имеют свое существование только в последовательности самих вещей, а так как этот порядок остается неизменным, то одно из двух состояний, например, то, в котором все совершилось бы на определенный промежуток времени раньше, ничем не отличалось бы от другого, когда все совершается в данный момент, и отличить их было бы невозможно". Там же.

[181] "Говорят, что пространство не зависит от положения тел. На это я отвечаю, что оно, конечно, не зависит от того или иного положения тел, тем не менее, оно является таким порядком, который делает возможным само *расположение* тел, в силу которого они в своем существовании друг подле друга обладают отношением расположения, подобно тому, как время представляет собой тот же порядок в смысле последовательности их существования". Лейбниц Г.В. Т. 1. С. 455.

[182] *Кант И*. Т. 3. С. 65.

или во времени (слева или справа, вверху или внизу), не обладай мой разум некой пространственной и временной формой созерцания, предшествующей опыту? — задается он вопросом. «Что может быть более подобно моей руке или моему уху и во всех отношениях равно им в большей мере, чем их изображения в зеркале? И, тем не менее, я не могу такую руку, какую видно в зеркале, поставить на место ее прообраза: действительно, если это была правая рука, то в зеркале будет левая, и изображение правого уха будет левым, и никогда оно не может его заместить <...>. Каково же решение?

Эти предметы не представления о вещах, каковы они сами по себе и какими бы их познавал чистый рассудок, а чувственные созерцания, т. е. явления, возможность которых основывается на отношении некоторых самих по себе не известных вещей к чему-то другому, а именно, к нашей чувственности»[183], — предлагает он ответ, возможно, припомнив повторенный Гаманом подвиг Персея, который, держа «в левой руке» заколдованный щит (голову Медузы Горгоны), мог победить морское чудовище, направляя его по ложному следу — на зеркальное отражение своего тела в воде (см. главу 4, сноску 137).

«Я сказал, что человек занимает своей душой место в мире, а эта душа «содержит» <...> в себе вневременные и внепространственные идеальные образования, или сущности. Душа посредством их мыслит. Более того, мысля посредством их, она находится в состоянии сообщенности с другими душами. Кант говорил в этой связи, что есть некоторые устройства духовного, невидимого мира. Мы оказываемся в нем в той мере, в какой имеем мыслительные, или мысленные сущности, и в этих сущностях мы как-то согласованы с другими людьми, которые тоже своей душой помещены в мире и мыслят эти сущности. С другой стороны, это одновременно звено физического, пространственно-временного ряда, откуда мы получаем воздействие на наши чувственность и сознание»[184], — цитирует Канта Мамардашвили, упустив из вида указать источник – письмо Канта Мендельсону от 16 апреля 1766 г. «По моему мнению, вся задача заключается в том, чтобы найти данные для разрешения проблемы: *каким образом душа может находиться в мире, присутствуя и в существах материальной природы, и в других существах, подобных ей?* Необходимо, следовательно, найти силу внешнего действия, а также

[183] *Кант И*. Т. 4. С. 41.

[184] *Мамардашвили М. Op. cit.* С. 132.

рецептивность, т. е. способность воспринимать извне, в такой субстанции, соединение которой с человеческим телом есть только особый вид /соединения/»[185], – писал Кант Мендельсону, позволив Мамардашвили самостоятельно продолжить ход рассуждений Канта за счет включения мыслей, сформулированных лишь в «Критике чистого разума»:

«Я двинул рукой — это ведь внешняя моя сила, что-то во мне, расположившееся в пространстве, что вы можете наблюдать; но я хочу познать не движение руки, а то, что я двигаю рукой, и должен иметь опыт, где эти силы раскрывались бы именно как внешние силы; для исследования этого мне не годится то сознание, которое я имею, двигая рукой или отгадывая сознание другого человека, который двигает рукой, ибо, как говорит Кант, это была бы гармония с телом: я естественно гармоничен со своим телом, когда я двигаю рукой <...>. Почему движение руки координировано с моим желанием двигать рукой? Это ходячий пример воплощенного чуда, и не нужно искать никаких других чудес, летающих тарелок и т. д. <...>. Вот почему возникает вопрос, — заключает Кант, — возможно ли вообще при помощи априорного суждения разума раскрыть силы духовных субстанций»[186]? И тут на ум приходит такое соображение.

Если вопрос о том, что такое пространство, мог зреть в голове Канта задолго до сочинения «Критики чистого разума», почему он всплыл опять в «Пролегоменах» и затем в частном письме к Осману (в сентябре 1789 г.)? «Я могу воспринять падение тела, даже не подумав о причине этого падения (то есть могу воспринять падение в качестве падения); что такое воспринять? Воспринять что-то в качестве того, что есть: тело падает; воспринять падение тела — значит, воспринять его в качестве падающего; тело всегда падает относительно других предметов, и я воспринимаю — падает тело <...>, но я не могу воспринять то, находятся ли вещи вне друг друга или рядом друг с другом, воспринять, не имея заранее представления о пространстве, как чувственной форме сознания, только посредством которой я и могу впервые воспринять вне друг друга нахождение вещей»[187].

[185] *Кант И*. Т. 8. С. 476.

[186] *Мамардашвили М*. Op. cit. С. 133–134.

[187] *Кант И*. Трактаты и письма. С. 631. Цитируется по: *Мамардашвили М*. Путь к очевидности. Кантовские вариации. М., 2002. С. 72–73.

Что могло принудить Канта к этому четырехкратному возврату? Полагаю, что причины надо искать в реакции его ближайшего окружения. Возможно, начало всему положил Гаман. "Конечно, если сохранить главный вопрос: как возможна власть мышления, власть думать (о себе — *А. П.*) справа и слева, до и без, с и за пределами опыта? — нам не нужны дедукции, чтобы доказать генеалогическое предпочтение языка перед семью священными функциями логических пропозиций, выводов и их геральдики. Не только вся наша умственная деятельность покоится на пользовании языком <...>, но язык является также центральным звеном разногласий разума с самим собой, частично из-за совпадения самых больших и самых малых концепций, их пустоты и наполнения идеальными предпосылками, а частично благодаря бесконечному ряду риторических фигур, предшествующих заключениям, и прочее в том же роде"[188], – писал Гаман, приглашая друзей откликнуться на его критику, что, скорее всего, и произошло.

В ранней работе «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира» (1770) Кант дает несколько определений понятия пространства. В частности, под пунктом «В» он пишет: «Понятие пространства есть единичное представление, заключающее все в себе, а не абстрактное и общее понятие, заключающее все под собой. Ведь то, что мы называем многими пространствами, – это только части одного и того же неизмеримого пространства, находящиеся в определенном отношении друг к другу, и нельзя представить себе кубический фут, не ограниченный со всех сторон пространством»[189]. В «Критике чистого разума» предложено то же определение понятия пространства, хотя положение, которое шло под пунктом «В», теперь представлено под номером 3 и в несколько измененном виде. В частности, говоря об "одном-единственном" пространстве, Кант уточняет, что мнимые другие пространства «не могут предшествовать единому, всеохватывающему пространству, словно его составные части (из которых можно было бы его сложить); их можно мыслить только находящимися в нем»[190]. Не иначе как реагируя на мысль о единичности Кантовского пространства, читатель и друг Гамана и Канта Якоби, которого охотно цитирует Гегель, разражается такой тирадой.

[188] *Hamann, J.G.* Sämtliche Werke, 3 Bd. S. 286.
[189] *Кант И*. Т. 2. С. 298.
[190] *Кант И*. Т. 3. С. 66.

«Пространство есть одно, время есть одно, сознание есть одно; скажите же, каким образом какое-либо из этих трех «одно» в самом себе, в своей чистоте приобретает характер многообразия? Каждое из них есть лишь нечто одно и не есть никакое иное: одинаковость (Einerleiheit), «этот», «эта», «это» в их тождестве (eine Der-Die-Das-Selbigkeit) без того, что присуще «этому», «этой», «этому» (ohne Derheit, Dieheit, Dasheit), ибо оно еще дремлет вместе с «этот», «эта», «это» в бесконечности = 0 неопределенного, из которой еще только должно произойти все и всякое определенное! Чем вносится конечность в эти три бесконечности? Что оплодотворяет a priori пространство и время числом и мерой и превращает их в нечто чистое многообразное? Что приводит в колебание чистую спонтанность («Я») (Ich)? Каким образом его чистая гласная получает согласную, или, лучше сказать, каким образом приостанавливается, прерывая сама себя, его беззвучное непрерывное дуновение, чтобы приобрести, по крайней мере, некоторый род гласной, некоторое ударение?» — Как видно, Якоби очень определенно признавал абсурдность (Unwesen) абстракции, будь она так называемое абсолютное, т. е., лишь абстрактное, пространство, или такое же время, или такое же чистое сознание, «Я». Он настаивает на этом, чтобы доказать, что продвижение к иному — к условию синтеза — и к самому синтезу невозможно <...>.

С особенной наглядностью он описывает процедуру, посредством которой достигают абстракции пространства. «Я должен на столь долгое время стараться начисто забыть, что я когда-либо что-нибудь видел, слышал, к чему-либо прикасался, причем, я определенно не должен делать исключения и для самого себя. Я должен начисто, начисто, начисто забыть всякое движение, и это последнее забвение я должен осуществить самым старательным образом именно потому, что оно всего труднее. И все вообще я должен всецело и полностью удалить, как я его уже мысленно устранил, и ничего не должен сохранить, кроме одного лишь насильственно остановленного созерцания одного лишь бесконечного неизменного пространства. Я поэтому не вправе снова в него мысленно включать самого себя, как нечто, отличное от него и, однако, связанное с ним; я не вправе просто давать себя окружить и проникнуться им, а должен полностью перейти в него, стать с ним единым, превратиться в него; я не должен ничего оставить от себя, кроме самого этого моего созерцания, чтобы рассматривать это созерцание, как истинно самостоятельное, независимое, единое и единственное представление»[191].

[191] *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. СПБ. 1997. С. 81-82.

Любопытно, что мысль о единичности пространства, вызвавшая такой иронический комментарий у Якоби, могла привести в восторг нашего соотечественника, Мераба Мамардашвили, который распознал в ней формулу «рациональности» и знак «фантастической гениальности» Канта. «Пространство является всеобщим, всеохватывающим отношением в том смысле и в той мере, в какой оно само не является частью никакого другого целого. Одновременно это является и определением рациональной мысли. Что такое рациональная мысль? Это то, ни один элемент чего не является частью другого целого, и, следовательно, это мысль, в которой нас не водят»[192]. Но что в положении о пространстве Канта могло подтолкнуть Мамардашвили к этой аналогии между единственностью пространства и единственностью (оригинальностью?) рациональной мысли? Конечно, ответа на этот вопрос мы уже не получим, тем более что лекционный формат доставки собственных мыслей мог избавить Мамардашвили от указания на источник. Мне же дело представляется так, что, если в сознание Канта и могла закрасться мысль, содержащая нечто большее, нежели положение о неразложимости на части пространства (и времени), она могла диктоваться затаенным желанием бросить вызов Юму, представившему доказательства в пользу делимости и конечности пространства (и времени)[193].

И я даже готова развить эту гипотезу, допустив, что Кантовская мысль о единственности и неделимости пространства, ставшая частью метафизического истолкования пространства, потому могла вызвать эмоциональную (правда скорее ироническую, нежели восторженную, как у Мамардашвилли) реакцию у целого ряда читателей, что она содержала аргумент против Юма. "Такова позиция человека, живущего на плоской земле типа Кенигсберга; я не представляю,

---

[192] *Мамардашвили М.* Op. cit. C.130.

[193] "Все, что может быть делимо до бесконечности, содержит в себе бесконечное число частей; иначе делению был бы положен предел неделимыми частями, которых мы не замедлили бы достигнуть. Следовательно, если любое конечное протяжение делимо до бесконечности, то в предположении, что конечное протяжение содержит в себе бесконечное число частей, не будет заключаться противоречия. И обратно, если в предположении, что конечное протяжение содержит в себе бесконечное число частей, заключается противоречие, то никакое конечное протяжение не может быть делимо до бесконечности. Но я легко убеждаюсь в нелепости последнего предположения <...>. Бесконечная делимость пространства, как это явствует из природы движения, предполагает бесконечную делимость времени. Поэтому, если последняя невозможна, таковой же должна быть признана и первая". *Hume, D.* P. 89, 91.

как мог разделять ее обитатель альпийской долины. Трудно представить себе, как нечто бесконечное может быть "дано" (здесь имеется в виду пункт 1 Метафизического истолкования пространства Кантом (см.: сноску 182). Мне представляется очевидным, что данной является та часть пространства, которая населена объектами восприятия, об остальной же части у нас имеется ощущение возможности движения. И если мне будет позволено вмешаться в столь вульгарный аргумент, то, по мысли современных астрономов, пространство не бесконечно, а делает круговое движение, как поверхность земного шара»[194], – пишет Бертран Рассел, считая в равной мере недопустимым положение об ощущении предметов вне субьекта (см.: сноску 182).

Что мог Кант иметь в виду под ощущениями, которые находятся «вне меня», и под отношением «к чему-то в другом месте пространства, а не в том, где я нахожусь)»? Если под «я» имелась в виду «вещь в себе», в каком пространстве могли находиться объекты за ее пределами? А если речь могла идти о «я», как о феномене, что наиболее вероятно, «все, что имеется здесь в виду, заключено во второй части предложения, а именно, что я воспринимаю различные объекты, как находящиеся в различных местах. Образ, который приходит на ум, это образ гардеробщика, который развешивает пальто на различные крючки; и, хотя крючки существуют, расположение пальто определяется субъективностью гардеробщика»[195].

Мне же приходит в голову иная аналогия. Если внешний опыт возможен лишь благодаря априорному представлению о пространстве, а априорное представление о пространстве «дано» для того, чтобы соотнести внутренние и внешние ощущения, не пришли ли мы к мистической достоверности Апокалипсиса? «Я был **внутри Духа** в день Господен и слышал позади себя громкий голос, как труба, говорящий: Азъ есмь Альфа и Омега, первый и последний; "Опиши то, что видишь, в книге и пошли семи церквям..."» (1, 10–11).

И Кант попробовал описать во Втором пункте метафизического объяснения пространства. «Пространство есть необходимое априорное представление, лежащее в основе всех внешних созерцаний. Никогда нельзя себе представить отсутствие пространства, хотя нетрудно себе представить отсутствие предметов в нем. Поэтому про-

[194] *Russell, B.* "A History". P. 716.
[195] Ibid. P. 712–713.

странство следует рассматривать как условие возможности явлений»[196], вновь вызвав у Рассела «эмфатическое возражение»: как «можно представить себе пространство, в котором отсутствуют предметы? Можно вообразить, глядя на небо в темную, облачную ночь, но тогда вы сами находитесь в пространстве, воображая облака, которые вы не можете видеть»[197]. Конечно, Расселу, вероятно, было невдомек, что Кант мог занять апокалиптическую вакансию «внутри духа» и за его пределами, дарующую "Я" некую омнипотентность, кажется, позволяющую субъекту (самопознающему «Я») свести многообразие внешнего опыта к единому внутреннему.

Кант многократно повторяет, продолжает свое чтение Канта Рассел, что «вещи, которые мы созерцаем, и отношения их сами по себе не таковы, какими они нам являются, и если бы мы устранили наш субъект или же только субъективные свойства наших чувств вообще, то все свойства объектов и все отношения их в пространстве и времени и даже само пространство и время исчезли бы: как явления, они могут существовать только в нас, а не сами по себе»[198]. Но что могло побудить этот субъект к тому, чтобы организовать пространство так, а не иначе?, — задается Рассел вопросом. «Почему, например, я всегда вижу глаза человека расположенными выше рта, а не ниже? По мысли Канта, и глаза, и рот существуют как вещи в себе, вызывая у меня различные представление о различных объектах, и что ничто в них не соответствует пространственной организации, мной воспринимаемой. Представим по контрасту физическую теорию цвета. Хотя мы не предполагаем, что материя обладает цветом в том же смысле, в каком обладают цветом воспринимаемые объекты, мы предполагаем, что цвет соотносится с длиной волны. Однако, в силу того, что волны принадлежат пространству и времени, они не могут, по Канту, быть причиной нашего восприятия объектов. Если, с другой стороны, пространство и время воспринимаемых нами объектов имеет соответствие в области материи, как это постулируется физикой, тогда законы геометрии применимы к этому соответствию, что подтверждает несостоятельность аргумента Канта. Кант утверждает, что разум налагает форму на сырую материю восприятия, хотя ему не приходит в голову объяснить, почему он делает это так, а не иначе»[199].

---

[196] *Кант И*. Т. 3. С. 65.

[197] *Russell, B*. "A History". P. 715.

[198] *Кант И*. Т. 3. С. 79.

[199] *Russell, B*. "A History". P. 712-713.

Конечно, отсутствие сочувствия в толковании некоторыми читателями Канта его понимание пространства, вряд ли могло возникнуть без основания. А основание, вероятно, следует искать в арсенале средств самого Канта, не преминувшего вооружить весь свой аппарат иронии в те моменты, когда держал перед глазами известный том Юма.

«Наши внутренние впечатления, — писал Юм, — суть наши аффекты, эмоции, желания и отвращения; мне думается, ни про одно из этих впечатлений не станут утверждать, что оно является моделью идеи пространства. Итак, не остается ничего, кроме внешних чувств, которые могут доставить нам это первичное впечатление. Но какое же впечатление доставляют нам здесь наши чувства? Этот принципиальный вопрос безапелляционно решает и вопрос о природе самой идеи (пространства и времени — *А. П.*)»[200]. Конечно, это предостережение Юма вряд ли могло побудить Канта к пересмотру своего понимания «внутреннего чувства» как некой «первоначальной способности рассудка <...> связывать разнообразное /содержание/ созерцания, т. е. подводить его под апперцепцию (на которой основывается сама возможность рассудка)"[201]. Тем не менее, изобретая свое альтернативное определение пространства, Кант мог выплеснуть наружу те же аффекты, эмоции, желания и отвращения», от которых предостерегал его Юм. «Отбрасывайте постепенно от вашего эмпирического понятия тела все, что есть в нем эмпирического: цвет, твердость или мягкость, вес, непроницаемость; тогда все же останется пространство, которое тело (теперь уже совершенно исчезнувшее) занимало и которое вы не можете отбросить»[202], — писал Кант, читая Юма.

Но что могло скрываться под «вычитанием», делением (от-делением) от наших представлений о «теле» всего, «что рассудок мыслит о нем»? Кому могла быть дана власть принудить тело к акту обнажения, освобождения от покровов, которое, как известно, сродни соблазнению, прельщению, совращению? В сторону летят свойства тела как субстанции, как делимой сущности и т. д. Следом сбрасываются покровы «ощущений» (о непроницаемости, твердости, цвете тела и т. д.). И если при этом что-то остается[203] (а остаются свойства «протяженного тела?» и его «образ?»), им надлежит стать «чистыми»

[200] *Hume, D*. 1. P. 93.

[201] *Кант И*. Т. 3. С. 141.

[202] Там же. С. 43.

[203] Конечно, изобретение метафоры вычитания могло и не принадлежать Канту. но присоединению ее к своей коллекции, он был, скорее всего, обязан себе

формами чувственного созерцания»[204], как раз и обеспечивающими познание a priori. Аналогичным образом наши представления могут стать априорными через обратный синтез «схватывания» («Apprehension»), под которым в первом издании «Критики» Кант мог иметь в виду чувственное сочетание многообразнных предметов, лишенное предикатов (связей).

9. «Потому, что она абстракция от всякого определения».

Сам сформулировав для себя возражение, Юм готов покаяться в том, «что у меня никогда не было намерения проникнуть в природу тел или объяснить скрытые причины их действий. Ибо, помимо того, что это не относится к преследуемой мной сейчас цели, я боюсь, что подобное предприятие выходит за пределы досягаемости человеческого ума, и мы никак не можем претендовать на знание тел иначе, чем с помощью тех их внешних свойств, которые открываются нашим чувствам»[205]. И вполне возможно, что это беглое покаяние, указывающее на невозможность познания сути вещей, могло подвигнуть Канта на то, чтобы построить на этой невозможности все, что выходит за пределы чувственного, т.е. все «*чистое*»: чистое пространство, чистую реальность, чистое созерцание и наконец чистый разум. Но от каких примесей, добавок, загрязнений и скверн надлежало быть освобожденным *чистому разуму*? Не убеждаемся ли мы снова в табу на чувственный опыт, за которым мог стоять мощный авторитет Сократа[206]?

лично. "Одного философа спросили: сколько весит дым? Он ответил: вычти из веса сожженных дров вес оставшегося пепла, и ты получишь вес дыма. Следовательно, он считал неоспоримым, что даже в огне материя (субстанция) не уничтожается, а только форма ее претерпевает изменения". *Кант И*. Т. 3. С. 190.

[204] «Если рассудок вообще провозглашается способностью устанавливать правила, то способность суждения есть умение *подводить* под правила, т. е. различать, подчинено ли нечто данному правилу (casus datae legis) или нет. Общая логика не содержит и не может содержать никаких предписаний для способности суждения. В самом деле, так как она *отвлекается от всякого содержания познания*, то на ее долю остается только задача аналитически разъяснять одну лишь **форму** познания в понятиях, суждениях и умозаключениях и тем самым устанавливать формальные правила всякого применения рассудка». Там же. С. 153.

[205] *Hume, D*. 1. P. C. 121.

[206] "В самом деле, тело не только доставляет нам тысячи хлопот — ведь ему необходимо пропитание! — но вдобавок подвержено недугам, любой из которых

«Она (вещь в себе — *А. П.*) как субъект, как такая чистая действенная реальность, которая всегда отлична от своих проявлений. Так же как мы нечто другое, чем то, как нас видят, Я — другой, я не есть мой поступок, не есть то, что я сказал. Это и есть тот материал, из которого строится понятие вещи в себе. Тем самым, раз место души, по Канту, там, где мыслящее тело или человек, и иначе мы его не может определить, то существуют заходящие в мир, то есть за пределы, некоторые активные условия восприятия, являющиеся одновременно условием формулировки понятий. Эти условия и анализируются нами в терминах данных понятий»[207], — замечает Мамардашвили, строя определение «вещи в себе» не на основании текста «Критики чистого разума», как хотелось бы, а на основании случайной строки о «тайных мотивах»[208] личности, произвольно взятой им из текста «Метафизики нравов» (1797). Но что, если не намерение держать руку на пульсе сверхчувственного, перед которым отступился «в бессилии» Юм, могло побудить Мамардашвили, вряд ли свободного, как и Кант, от мистических фантазий, вернуться к запретным мыслям Канта, анонимно выраженным в «Грезах духовидца, поясненных грезами метафизики» (см. главу 2)?

С другой стороны, если ограничиться лишь текстом «Критики чистого разума», было бы бесполезно искатъ там однозначного определения «вещи в себе». Конечно, пониманию этого термина, как, впрочем, едва ли не каждого Кантовского термина, никак не способ-

---

мешает нам улавливать бытие. Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массою всевозможных вздорных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и в самом деле совсем невозможно о чем бы то ни было поразмыслить! <...>. И напротив, у нас есть неоспоримые доказательства, что, достигнув чистого знания чего бы то ни было, мы не можем иначе, как, отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самою по себе душой <...>. Ибо если, не расставшись с телом, невозможно достичь чистого знания, то одно из двух: или знание вообще не достижимо, или же – только после смерти <...>. А пока мы живы, мы тогда, повидимому, будем всего ближе к знанию, когда как можно больше ограничим свою связь с телом и не будем заражены его природою, но сохраним себя в чистоте до той поры, пока сам бог нас не освободит. Очистившись таким образом и избавившись от безрассудства тела, мы <...> собственными силами познаем все чистое, а это, скорее всего, и есть истина. А нечистому касаться чистого невозможно". *Платон.* Федон. Соч.: В 3 т. Т. 2. М. 1970. С. 24-25.

[207] *Мамардашвили М.* Op. cit. С. 97, 100–101.

[208] «На самом деле, даже самым тщательным исследованием /мы/ никогда не можем полностью раскрыть тайные мотивы, так как, когда речь идет о моральной ценности, суть ее не в поступках, которые мы видим, а во внутренних принципах этих поступков, которых мы не видим». Там же. С. 103.

ствует этот второй (трансцендентальный) план, который сопутствует плану эмпирическому. И чаще всего один и тот же термин понимается по разному, в зависимости от того, с какой позиции он рассматривается. Что же касается термина «вещь в себе», он, к счастью, получил свое определение лишь для эмпирического плана. В трансцендентальном регистре он имеет иное назавание – «ноумен». Тем не менее, чтобы получить какое-то представление об этих двух наименованиях одной и той же вещи, попробуем прислушаться к аргументам Канта, открещивающегося от обвинений в идеализме, обрушившихся на него с выходом первой «Критики».

"Итак, я оставляю вещам, которые мы представляем себе посредством чувств, их действительность и только ограничиваю наше чувственное сознание этих вещей в том смысле, что оно во всех своих частях, даже в чистых созерцаниях пространства и времени, представляет только явления вещей, но отнюдь не свойства их самих по себе; следовательно, все это вовсе не сплошная видимость, приписываемая мною природе <...>. Если я сам назвал свою теорию трансцендентальным идеализмом, то это еще не дает никому права смешивать ее с эмпирическим идеализмом Декарта <...> или с мистическим и мечтательным идеализмом Беркли <...>. Потому что этот мною так называемый идеализм касался не существования вещей – сомневаться в этом мне и в голову не приходило <...>, а только чувственного представления о вещах <...>, и о них, стало быть, вообще о всех *явлениях,* я показал только, что они не вещи и не определения вещей самих по себе (а только различные способы представления)»[209]. Но что можно извлечь из этих косвенных отсылок к «вещи в себе» кроме того, что она скрывается за «представлениями», которые даны нам в явлении? Но могли бы представления, за которыми скрывается вещь в себе, продолжать быть представлениями, не представляй они нечто и не являй они свойства этого нечто? Но что это за нечто?

«Чувственность и ее сфера, а именно, сфера явлений, самим рассудком ограничивается таким образом, что она направлена не на вещи сами по себе, а только на тот способ, каким они являются нам в зависимости от нашей субъективной природы. Это было результатом всей трансцендентальной эстетики. А из понятия явления вообще естественно вытекает, что явлению должно соответствовать нечто, что само по себе не есть явление, так как явление для самого себя и вне нашего способа представления есть ничто; стало быть, для того,

[209] *Кант И.* Т. 4. С. 49-50.

чтобы не впадать постоянно в порочный круг, следует допустить, что слово *явление* уже заключает в себе указание на нечто, непосредственное представление о чем, правда, чувственно, но что само по себе и помимо природы нашей чувственности (на которой основывается форма нашего созерцания) должно быть чем-то, т.е. предметом, независимым от чувственности»[210], – пишет Кант, готовя читателей к пониманию «вещи в себе» как «ноумена». Но в чем могла заключаться эта подготовка?

Рассудок, не будучи чувственным, формирует наши ощущения не в соответствии с вещами, а в соответствии с представлениями о них. Но разве это не означает, что представления формируются нашей «субъективной природой», из чего следует, что они, представления, хотя и связаны с явлением, по сути являются продуктом нашей мысли? Тогда чем же является «вещь в себе», которая является в представлении, по отношению к явлению, если не основанием, или материей? Она не есть явление и она независима от чувственности, ибо чувственным может быть лишь представление о ней. И на этом, собственно, кончается подготовка. «Отсюда возникает понятие о ноумене, которое вовсе не позитивно и не есть определенное знание о какой-то вещи, а означает лишь мысль о каком-то нечто вообще, при которой я отвлекаюсь от всякой формы чувственного созерцания. Но для того, чтобы ноумен означал истинный предмет, который следует отличить от всех феноменов, недостаточно *освободить* свою мысль от всех условий чувственного созерцания, а должно еще иметь основание *допустить,* кроме чувственного созерцания, другого рода созерцание, при котором мог бы быть дан такой предмет; иначе эта мысль была бы пуста, хотя она и не содержит противоречий»[211]. Но что могло означать это «допустить», если не предположение о том, что ни доказать, ни познать созерцание, иное чем чувственное, невозможно?

Тогда что такое вещь в себе? Задается вопросом Гегель: «это не что иное, как пустая абстракция от всякой определенности; об этой вещи-в-себе, разумеется, ничего нельзя знать именно потому, что она абстракция от всякого определения. После того, как вещь-в-себе предположена, таким образом, как то, что неопределенно, всякое определение имеется вне ее, в чуждой ей рефлексии, к которой она безразлична. Для трансцендентального идеализма сознание и есть эта внешняя рефлексия. Так как эта философская система переносит всякую определенность вещей по форме и по содержанию в созна-

[210] *Кант И*. Т. 3. С. 645.
[211] Там же.

ние, то, согласно этой точке зрения, от меня, от субъекта, зависит то, что я вижу листья дерева не черными, а зелеными, вижу солнце круглым, а не четырехугольным, что для моего вкуса сахар сладок, а не горек, что первый и второй удар часов я определяю как последовательные, а не как рядоположные, что я не определяю первый удар ни как причину, ни как действие второго удара и т. д. <...>. Главный же недостаток точки зрения, на которой стоит указанная философия, состоит в том, что она упорно держится абстрактной вещи-в-себе, как некоего последнего определения, и противопоставляет вещи-в-себе рефлексию или определенность и многообразие свойств, между тем как на самом деле вещь-в-себе имеет по существу своему эту внешнюю рефлексию в самой себе и определяет себя, как вещь, наделенную собственными определениями, свойствами, благодаря чему абстракция вещи — быть чистой вещью-в-себе — оказывается неистинным определением»[212].

[212] *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. СПБ. 1997. С. 444-445. Вещь-в-себе имеет существенное существование (existiert wesentlich); внешняя непосредственность и определенность принадлежат к ее в-себе-бытию или к ее рефлексии-в-себя. Вещь-в-себе есть поэтому вещь, обладающая свойствами, и поэтому имеется много вещей, отличающихся друг от друга не вследствие какого-то чуждого им отношения, а благодаря самим себе. Эти многие разные вещи находятся, благодаря своим свойствам, в существенном взаимодействии; свойство есть само это взаимоотношение, и вещь — ничто вне этого взаимоотношения; взаимное определение, посредствующее вещей-в-себе, которые должны были бы, как крайние члены, оставаться безразличными к этому их соотношению, само есть тождественная с собой рефлексия и та самая вещь-в-себе, которой должны были быть указанные крайние члены. Тем самым вещность низведена до формы неопределенного тождества с собой, имеющего свою существенность лишь в своем свойстве. Поэтому, если идет речь о вещи или о вещах вообще, помимо определенного свойства, то их различие чисто безразличное, количественное различие. Одно и то же, что рассматривается, как одна вещь, можно точно так же превращать во многие вещи, иначе говоря, можно рассматривать, как многие вещи; это внешнее обособление или соединение. Книга — вещь, и каждый ее лист также вещь, и точно так же каждый кусочек ее листов и так далее до бесконечности. Определенность, благодаря которой какая-то вещь есть лишь эта вещь, заключается исключительно в ее свойствах. Ими она отличается от других вещей, так как свойство — это отрицательная рефлексия и различение; вот почему лишь в своем свойстве, в самой себе, вещь имеет свое отличие от других вещей. Свойство — это рефлектированное в себя различие, в силу которого вещь в своей положенности, т. е. в своем соотношении с иным, безразлична в то же время к иному и к своему соотношению. Поэтому на долю вещи без ее свойств остается только абстрактное в-себе-бытие, несущественный охват и внешнее скопление. Истинное в-себе-бытие — это в-себе-бытие в своей положенности; положенность и есть само свойство. Тем самым вещность перешла в свойство". Там же. С. 445.

Высвободив для вещного мира два понятия — «явлений» и «вещей в себе» и, соответственно, освободив «свойства представлений, относимых к предметам», от посягательства на истинность, Кант мог утверждать, что он вовсе не отрицает существования реальных вещей, хотя, как проницательно подметил Мамардашвили, избегает того, чтобы принять это существование за данное. Но что мог вкладывать Кант в этот по сути парадокс: признание существования вещей, с одной стороны, и отрицание их данности, с другой? Конечно, эта мысль автоматически вписывается в общий ход его рассуждений. Мы познаем вещи, или приписываем им те или иные свойства, не непосредственно, как полагала традиция, идущая от Аристотеля, а так, как умеем. Я, Кант, например, умею видеть вещи посредством представлений и готов объяснить всем, как я это делаю. Но если допустить, что Кант, придумавший эту теорию, пришел к ней на основании собственного видения вещей, причем, не всех вещей, а лишь тех, которые особо представлялись его чувственности (аффицировались), то не удивительно, что эта идея могла пробудить фантазии у его не философствующих читателей.

«Кант доказал нам, что о вещах, какие они сами по себе и сами в себе, мы не знаем ничего, а знаем о них лишь кое-что в той мере, в какой они отражаются в нашем уме. Здесь мы совершенно подобны тем узникам, о которых Платон в седьмой книге своего «Государства» рассказывает очень печальные вещи <...>. Предшествующая философия, которая рыскала вокруг вещей, обнюхивая их, собирая признаки вещей и классифицируя их, исчезла с появлением Канта, и последний направил изучение обратно к человеческому уму, исследуя, что там происходит»[213], – писал Гейне.

Андрей Белый, возможно, соревнуясь с Блоком, сочинил о Канте целую поэму.

«1. Молодой философ читал Критику чистого разума, сидя в качалке, раскачиваясь ногами.

2. Он то углублялся в чтение, то ронял книгу на колени и бился головой о спинку качалки, обдумывая прочитанное, импровизируя философские фокусы и психологические штучки.

3. Так, прочтя о времени и пространстве, как априорных формах познания, он стал придумывать, нельзя ли заставить себя ширмами, спрятавшись и от времени, и от пространства, уйти от них в бездонную даль.

[213] *Гейне Г.* Т. 6. С. 101. К саге Платона об узниках в темнице нам предстоит вернуться в главе 8.

4. В ту минуту все было сорвано, все струны, все нити разорвались, а ему в глаза улыбался свод голубой, свод серо-синий, полный музыкальной скуки, с солнцем-глазом посреди.

5. И он бросил чтение. Подошел к огромному зеркалу, висевшему в соседней комнате. Взглянул на себя.

6. Перед ним стоял бледный молодой человек, недурной собою, с шевелюрой, всклокоченной над челом.

7. И он показал язык бледному молодому человеку, дабы сказать себе: «Я безумный». И молодой человек ему ответил тем же

8. Так они стояли друг перед другом с разинутыми ртами, полагая один про другого, что тот, другой, и есть поддельный.

9. Но кто мог сказать это наверняка?»[214].

И далее:

«1. Читающий Критику чистого разума был сегодня в ударе.

2. Он нашел ошибки у Канта и построил на их основании оригинальную систему.

3. Он рылся в шкафах между философскими сочинениями, поднимая невыразимую пыль»[215].

«5. Тихо ахнул чтец Канта и присел на корточки.

6. Уж больше он не вставал с пола, но забился под кровать. Ему хотелось убежать от времени и пространства, спрятаться от мира.

7. Братья мои, ведь уже все кончено для человека, севшего на пол!»[216].

«Последняя мысль его /философа – А.П./ была такова: «Кант без Платона – туловище без головы». Он заснул и в мыслях своих был как бы без головы»[217].

«Вещь — это пол. Это ясно. Мы не можем познать вещь в себе, предупреждает нас Кант: помимо того, что сделать это мы не в состоянии, делать этого нам, прежде всего, не следует. В этой истории речь идет о морали и страстном желании: "Тем более, не следует нам отождествлять явление и видимость", пишет Кант в "Критике

[214] Белый, Андрей. Симфонии. Симфония Вторая. Ленинград. 1991. С. 100.
[215] Там же. С. 107.
[216] Там же. С. 115.
[217] Там же. С. 93.

чистого разума". Если здесь категорично говорится "не следует", то, вероятно, для того, чтобы дать понять, что имеется нерасторжимая связь между теорией познания и разумным поведением. Заниматься метафизикой — это не просто ошибка или заблуждение, это — нарушение правил. А нарушение правил тут имеется потому, что здесь вступает в игру страстное желание: мы желаем вещь видеть такой, какая она есть сама по себе. Подобная склонность, подобная манера — видеть реальность под юбкой, — это навязчивая идея философов. «Критика» это терапия, которую изобрел доктор Кант, чтобы обуздать эти странные вуайеристские побуждения — раз уж нельзя их полностью погасить»[218].

[218] *Botul, J.-B.* Op. cit. C. 177.

Глава 6.
Не расщепляя его природы

«Чтобы помогать роду человеческому, Философия должна поднимать и наставлять человека падшего и слабого, а не искажать его природу и не покидать его в его испорченности.

Эта Аксиома изгоняет из школы нашей Науки Стоиков, которые стремятся к умерщвлению чувств, и Эпикурейцев, которые делают чувства законом; и те, и другие отрицают Провидение, первые – позволяя увлечь себя Року, вторые – отдаваясь случаю, причем, последние думают, что души человеческие умирают вместе с телом. И те, и другие должны были называться Философами-Монахами, или отшельниками. Наоборот, сюда допускаются Философы-Политики и, главным образом, – Платоники, которые согласны со всеми Законодателями в трех следующих основных пунктах: что существует Божественное Провидение; что следует умерять человеческие страсти и делать из них человеческие добродетели, и что души человеческие бессмертны <...>.

Вещи[1]*, за пределами своего естественного состояния и неуместны, и не сохраняются надолго.

Одна эта Аксиома (так как род человеческий, поскольку существуют предания, жил и живет довольно сносно в обществе), заканчивает великий спор, который все еще ведут лучшие Философы и Моралисты-Теологи против скептика Карнеда и Эпикура и которого не завершил даже Гропий — существует ли право в природе или, что то же самое, общественна ли человеческая природа?

Эта же Аксиома <...> доказывает, что у человека есть свободная воля, хотя и слабая, делать из страстей добродетели, но что Бог помогает ему естественным путем посредством Божественного Провидения и сверхъестественным путем – посредством Божественной благодати.

Об элементах. Джамбаттиста Вико

Период работы над «Критикой практического разума» мог сигнализировать для Канта, во всяком случае, по ряду внешних признаков,

[1] Астериском (**asteriscum) помечено начало* моего перевода Вико с английского текста.

удовлетворение амбициозных желаний молодости. В мае 1784 г. он вселился в собственный дом, успешно закончив его благоустройство, после чего подошла его очередь стать деканом философского факультета (зимний семестр 1785–86 гг.), а еще через год пришлось принять пост ректора университета, вроде бы по ранжиру ему не полагавшийся, но все же предложенный ему благодаря усилиям Кристиана Крауса, кажется, на этот раз не заставившего учителя долго упрашивать.

С новым постом на Канта была возложена миссия организатора праздника инаугурации короля Фридриха Вильгельма II, 1744-1797), к которой он отнесся с большим усердием[2], возможно, желая компенсировать свое неучастие в факельном шествии студентов[3], устроенном в июле 1740 г. в честь инаугурации дяди нынешнего короля, Фридриха II (Фридриха Великого, 1712-1786). По инициативе Канта были отлиты инаугурационные монеты, предмет неизбывного его интереса и знания[4], возможно, связанного со служебными обязанностями Ньютона[5], о которых ему не давал забыть саркастический Гаман. Сам Кант тоже не был обделен августейшим монархом, получив награду в 220 талеров из личной королевской казны и почетную аудиенцию с министром Герцбергом, о чем тот же Гаман поспешил засвидетельствовать в частном письме[6]. К счастью для Канта, новый контакт с «величайшей персоной», Фридрихом Вильгельмом II, ко-

---

[2] Монархические пристрастия Канта, кажется, получили должное признание лишь после его смерти. Во время его похорон была исполнена кантата, написанная на смерть Фридриха Великого.

[3] См.: *Vorländer K.* Immanuel Kant. Das Mann und das Werk. Wiesbaden, 2003, S. 39.

[4] Различие между интенсивными и экстенсивными величинами иллюстрируется Кантом на примере различного употребления деноминации в "13 талеров", "правильно" понимаемой, как "пробы полфунта чистого серебра, представляющей собой во всяком случае непрерывную величину, в которой ни одна часть ни есть наименьшая, а всякая часть могла бы составить монету, которая всегда содержала бы материал для еще меньшей монеты", и "13 круглых талеров", обозначающих "столько-то монет (причем, содержание серебра в них может быть каким угодно)". Во втором случае "я неправильно именую их денежной величиной, а должен считать их агрегатом, т. е. числом монет». *Кант И*. Т. 3. С. 178, 179–180.

[5] Оставив академический пост, Ньютон принял должность хранителя Монетного двора, а после 1799 г. — главного директора.

[6] «Нашего заслуженного критика принимали с особым почетом министр Герцберг и король, который, говорят, решил наградить его местом в академии». *Hamann J. G.* Briefwechsel, VII, 15.

торому надлежало омрачить безмятежный ход профессорской жизни, был делом будущего[7].

Возможно, с мыслью максимально использовать период благополучия, Кант мог пожелать совместить повторное издание «Критики чистого разума» с публикацией «Критики практического разума», поручив издателю Шютцу анонсировать выход обеих книг под одной обложкой в Йенской «Allgemeine Literatur-Zeitung» от 21 ноября 1786 г. Однако, как свидетельствуют составители восьмитомного издания Канта, этому намерению не было суждено осуществиться по «техническим причинам»[8]. Но какие причины могли остановить совместную публикацию обеих «Критик»?

«Только здесь и разгадывается загадка критики, как можно отрицать объективную реальность сверхчувственного применения категорий в спекуляции и, тем не менее, признавать за ними эту реальность по отношению к объектам чистого практического разума», — пишет Кант в Предисловии к «Критике практического разума», поставив успех первой «Критики» в зависимость от успеха второй. Но не могла ли именно здесь разрешаться загадка того, что могло помешать Канту опубликовать обе «критики» вместе? Ведь если загадка первой «Критики» могла была разгадана лишь во второй, не могло ли это означать, что какие-то проблемы спекулятивного разума остались нерешенными там, где о их разрешении было уже заявлено, а именно, на страницах «Критики чистого разума»? И будь это так, не мог ли Кант, по зрелому размышлению, отказаться от совместной публикации двух «Критик» на том основании, что при перекрестных отсылках, без которых невозможно проверить разрешение загадки первой критики во второй, могли бы обнажиться скрытые погрешности, возможно, даже противоречия?

Еще в первой «Критике» разум был определен как «способность создавать единство правил рассудка по принципам»[9], что могло оз-

---

[7] «Высочайшей персоне было чрезвычайно неприятно наблюдать, как вы злоупотребляете философией с мыслью подточить и разрушить многие из наиболее важных фундаментальных доктрин священного писания и христианства <...>. Если вы будете упорствовать в том, чтобы действовать вопреки этому распоряжению, вам, несомненно, следует ожидать неприятных для себя последствий», — писали из канцелярии августейшего монарха и племянника Фридриха II, заставив Канта отказаться от всякого касательтва вопросов, могущих быть истолкованы как критика доктрин священного писания, во всяком случае, на время правления этой «высочайшей персоны». *Paulsen Friedrich*. Op. cit. S. 49.

[8] *Кант И*. Т. 4. С. 588.

[9] *Кант И*. Т. 3. С. 276.

начать, что разум не связан непосредственно ни с опытом, ни с предметами опыта. Он организует то, что производит рассудок, а именно — знание, и, как высшая инстанция, направляет (в Кантовской терминологии «определяет») это знание, а точнее, выражает отношения знания в рассудке посредством предиката правила (conclusio)»[10]. И хотя эти отношения могут быть трех видов («категорические», «гипотетические» и разделительные»), только принцип категорического отношения («категорический императив») является принципом, который не есть средство достижения какой-либо индивидуальной цели типа правил умения, или, скажем, способ достижения счастья. Иными словами, категорический императив есть высшая нравственность для всех, которую следует строить на прочном фундаменте. «Категорический императив Канта в окончательной формулировке звучит следующим образом: *поступай так, чтобы правило твоей воли могло всегда стать принципом всеобщего законодательства.* По сути дела, это парафраз древней истины: веди себя в отношении другого так, как ты хотел бы, чтобы он вел себя в отношении тебя. Делай то, что должны делать все»[11].

Уязвимость категорического императива, опорой которого является «свободное» осознание своего «долга», как необходимости, на разные лады обсуждалась читателями Канта. Канту задавались гипотетические вопросы, от которых он отмахивался, как от «казуистики». Ему ставились в вину формализм, абстрактность, непоследовательность, даже ханжество. Но, насколько мне известно, вопрос ни разу не ставился так: а кому собственно удобно мыслить по-Кантовски? И чтобы избежать заезженной тропы логических доводов и рассуждений, я решила предоставить слово двум внимательным читателям Канта, жившим примерно в одно и то же время, причем один из них (Кафка) — на задворках немецкой культуры, в то время как другой (Хайдеггер) — в самом что ни на есть ее эпицентре. Из разницы их местоположениий (из местоположения Хайдеггера как основателя монетного двора, на котором чеканились воинствующие Идеалы будущего из золотого фонда прошлого) и местоположения Кафки (чей профессиональный интерес к юриспруденции мог диктоваться страхом перед властью Закона) могло возникнуть различное понимание «долга», а через него — личности и ее первейшей ценности — жизни (жизни как бытия, становления и уничтожения — человека, общества, слова, звука, тона).

[10] Там же. С. 277.

[11] *Гулыга А.* Кант. М. 1977. С. 157.

Заканчивая цикл лекций о законе достаточного основания[12], а точнее, представив доказательства безосновности бытия, Хайдеггер произносит монолог, который, не будь он прочитан перед студентами в 1959 г., мог бы сгодиться, и так это представляется мне, в качестве агитационного листка для раздачи в военных частях, посылаемых на передовую. Текст приводится мной почти дословно.

«Бытие необходимо мыслить как бытие. Оно задает меру. И мысль должна на нее равняться. Но что такое мысль? Это ведь прыжок, и она является таковым потому, что она оказывается введенной в игру с бытием, лишенным основания. Но благодаря этому прыжку мышление достигает простора той игры, когда на карту ставится человеческая сущность. А будучи введенным в эту игру тогда, когда на карту ставится его сущность, человек полагается на свою способность действительно играть и оставаться в игре. Но что это за игра?

Игра, в которой бытие свободно от оснований, тех самых оснований разума, доводов, правил и вычислений, к которым мы привыкли, есть высочайшая игра и игра, свободная от любого произвола. Но эта игра, кроме всего прочего, мыслится, как тайна, каким-то образом причастная к нашему способу мышления. Но беда в том, что, как только мы подключаем разум и рассудок, начиная мыслить, мы уже сбиваемся с пути, полагая, что игре можно приписать основания разума, доводов, правил и вычислений, в то время как нам нужно определить сущность игры, как равенства бытия и основания, бытия и безосновности, бытия и бездонности. При этом нужно определить сущность игры, исходя из самой сущности, в которую мы, смертные, введены только такими, какие мы есть, живущими в близости смерти. А смерть в качестве предельной возможности Dasein способна быть чем-то величайшим в просвете бытия и просвете его истины. Смерть есть еще не продуманное задавание меры чему-то неизмеряемому, т.е. высочайшей игре"[13].

Поставив рядом с Хайдеггером Кафку, я позволила себе сочинить по-новому его роман «Процесс», вообразив «господина К.» двойником Кафки, сочинителя «Процесса» и его героя, и Канта, сочинителя «Критики практического разума» и ее героя. Текст, который следует, дается без кавычек.

Господин К. проснулся от запаха жареного лука, принюхался — так и есть. Лампе жарит лук, да еще и на сале. Сколько раз я ему

---

[12] Положение об основании в контексте прочтения Хайдеггером Канта и Лейбница вынесено в Приложение (см.: Хайдеггер).

[13] *Heidegger M.* Der Satz vom Grund. Frankfurt am Main, 1997, S. 166-167.

внушал, что нельзя потакать капризам, как бы того ни хотелось. Ведь даже в самом слове «хотелось» негативно заложен смысл запрета, а если не запрета, то уж во всяком случае, лишения. На что направлена прихоть, если не на то, чего нет в наличии, а, может быть, и не существует вовсе?

Конечно, мне бы надо было привести ему более убедительные резоны, скажем, растолковать, что существуют правила долженствования и существуют определения воли, или максимы, и что максимы полезны, если подчинены правилам долженствования, и бессмысленны, абсурдны, если.... Но какой прок в том, чтобы вдалбливать ему эти простые истины? Ведь у него нет ни малейшей склонности к их постижению!

Ну, хорошо. Допустим, по утрам он действительно чувствует голод. Я это могу понять. Я сам когда-то испытывал нечто подобное именно по утрам, пока не услышал голос разума, а следом за ним и желудка.

— Пищу, — сказал мне голос разума, — будешь принимать ежедневно, в час пополудни.

— Но что мешает ему поступать по голосу разума, как это с радостью делаю я? Ведь не может же он сомневаться, что всеобщий Закон зарождается именно в разуме... Конечно, если он потребует доказательств, я пока их предъявить не могу,... хотя...

Не успел К. закончить свою мысль, как раздался стук в дверь, и в комнату вошел человек. К. никогда раньше его не видел. Он был высок и худощав, в хорошо пригнанном черном костюме, похожем на дорожное платье — столько на нем было разных выточек, карманов, пряжек, пуговиц, а сзади хлястик.

— Кто вы такой? — спросил К. и приподнялся на кровати.

Но тот ничего не ответил, озабоченно оглядел комнату, и, взяв с этажерки крахмальную салфетку К., заложил ее за воротник.

В отворенную дверь можно было видеть, как велись приготовления к трапезе, которая обещала быть обильной. Полнотелая женщина приветливо зазывала к столу каких-то незнакомых мужчин, которые звали ее фрау Грубах.

— Что за абсурд, — пронеслось в голове у К. — в моем доме хозяйничает женщина. А где же Лампе? Неужели я еще не проснулся? Сейчас взгляну, что там за люди в соседней комнате. Посмотрим, как «фрау Грубах» объяснит мне свое вторжение. Небось, начнет униженно извиняться, припомнит детей и внуков, которым предстоит остаться без крова... А я не посмотрю ни на нее, ни на ее потомство, коль для нее только собственная воля закон!

К. соскочил с кровати и торопливо натянул брюки. Часы на думской башне пробили час дня. — Ах вот оно что! То-то мне все казалось, что мой желудок готов заговорить, предъявляя свои законные права. Но я ему не потакал, и это главное. Но теперь-то уж и разум призывает — пора к столу — a table, как говорят французы. Хотелось бы дождаться приглашения от Лампе. Ведь в нашем доме эта обязанность возложена на него. Но где же Лампе? Неужели замешкался — замечтался или захворал, и в спешке забыл объяснить фрау Грубах все тонкости своей службы? Слава Господу, что все же не оставил меня без горячего тогда, когда в нем видит необходимость сам разум! — Но я, кажется, сказал — слава Господу?! Это звучит более, чем странно. Ведь никто еще не предъявил мне доказательства того, что Бог есть, и что ему можно воздавать славу. А что, если все это мне только снится? Ведь мы не знаем, что происходит во сне, и я не удивлюсь, если во сне попаду на небеса, в ад или превращусь в кого-нибудь, скажем, в само божество? Но где бы я ни был, я знаю наверное, что меня сейчас будут кормить. И с чего я взял, что Фрау Грубах не может быть нравственной особой?

К. сделал шаг в соседнюю комнату, загроможденную мебелью, коврами, фарфором и фотографиями, и торопливо занял место в центре стола. — Кто сказал, что меня здесь не уважают? — успело пронестись в его голове, когда на оба его плеча легли чьи-то руки.

— Вы что, хотите есть? — спросил его худощавый в дорожном платье.

— Какое это имеет значение? — ответил К., похолодев.

— А вот какое.

Худощавый кинул на него деловой взгляд поверх чашки кофе, которую держал в руке, и продолжал, рассматривая кофейное донышко.

— Вы только что захватили для себя место у стола, видать, поддавшись капризной прихоти желудка. Так, во всяком случае, понимают ваш поступок мои коллеги.

Продолжая рассматривать кофейное донышко, он церемонно двинул рукой в сторону общества за столом, которое в такт закивало головами.

— А вы спросили, позволяет ли такую вольность наш практический Закон? Разве не учит он нас поступать так, как если бы разум был единственным основанием для его воли?

К. хотел возразить, что трапезу в час дня ему как раз предписывает разум, что сам К. является законопослушным гражданином,

что в университете, где он преподает метафизику, антропологию, географию и другие важные науки, к нему относятся с почтением, что он пока еще числится приват-доцентом, но должность профессора ему уже давно обещана. Но какая-то сила сковала его речевые функции, и он сделал то, чего ни в коем случае делать было нельзя. Он опустил глаза.

— Вот Вы и попались! — сказал худощавый. — Думали, никто и не заметит, что вы хотите выдать себя за другого?

— Что вы имеете в виду? — выдавил из себя К., вдруг почувствовав страшную усталость.

— Разве вам не ясно, что я имею в виду? Я могу повторить. Да, вы арестованы! И вы это знаете!

— Но разве это так делается?

— Вам кажется, что это делается иначе. Тогда научите нас, сделайте любезность. Скажем, не возьмете ли вы на себя труд пересказать нам все тонкости или, скорее, ухищрения вашего практического Закона. Время мы вам даем и не делаем никаких ограничений. Разве что советуем не сильно блуждать по закоулкам и начать прямо с первой теоремы.

— Как же я могу думать о теореме, если я арестован?

— Да, конечно, вы арестованы, но это не должно помешать выполнению ваших обязанностей. И вообще вам это не должно помешать вести обычную жизнь... Ведь пока Процесс не закончится, никому ничего о вашей вине не известно.

— Тогда и сообщать об аресте, пожалуй, не стоило бы, — сказал К. и проснулся.

Было без пяти пять утра, когда Лампе пришел его будить, до рассвета оставалось еще два часа.

— Кто такая фрау Грубах? — спросил К. и приподнялся на кровати.

— Я ж Вам от нее письмо приносил. Или то была не фрау, а фройляйн... и не Грубах, а что-то иное... Брустер... Бурстер... Брюстнер?

К. улыбнулся и густо покраснел.

Теорема I

Закончив свой маршрут и полюбовавшись на форт Фридрихсбург, дальше которого он никогда не ходил, К. повернул назад к дому.

Проходя мимо башни с телескопом, он отвернулся. Он всегда отводил глаза от этой башни. Уж больно неприятно было вспоминать, что он ни разу не заглянул в это устройство, как если бы оно никогда не было изобретено. А между тем лет двадцать прошло с тех пор, как он закончил сочинять «теорию неба» и даже рискнул передать ее издателям. Хорошо, что издатель обанкротился, и число читателей оказалось более чем скромным. Так что конфуза удалось избежать. При мысли о конфузе он почувствовал боль в затылке и вдруг понял, что прошел более половины пути, так и не сформулировав теоремы практического разума. Он зашагал медленнее и отстегнул верхнюю пуговицу камзола. В воздухе уже пахло весной.

— Пожалуй, вместо камзола, следовало бы надеть легкий пиджак. Так и есть. Лампе забыл проверить температуру, легкомысленно доверившись своей интуиции. Надо бы присесть и переждать в тени. Потовые железы надо держать под контролем! Так о чем бишь я?

Конечно, у человека, кроме разума, есть желания, которые сражаются между собой за обладание волей. Возьмем, к примеру, инцидент, из-за которого я лишился законной трапезы. Когда это было? Неужели вчера? Или, пожалуй, сегодня? Как бы то ни было, но захоти я избежать подобной неприятности в будущем, я должен разобраться в том, что же все-таки произошло. Конечно, не реши эти невежды еще до опыта, просто-напросто вбив себе в головы, что я сел за стол, побуждаемый желанием сорвать цветы удовольствия, разве был бы у них повод применить ко мне практический Закон, который им никто, кроме меня, не мог бы разъяснить, как бы того ни желал? Тогда что же могло сковать мой разум, привести в бессилие мою волю? И могу ли я обещать, что, случись нечто подобное со мной в будущем, я уже не опущу глаз, как девица на выданье, начну прямо с теоремы... а в отсутствие теоремы... объясню им научно, а потом, быть может, вняв их настойчивым просьбам, повторю ту же мысль в более популярной форме...

Я скажу так. — Мои действия показались вам нарушением практического Закона. Но дано ли вам объективное знание того, как следует поступать? А если такого знания у вас нет, откуда могли быть вам известны мотивы моего поступка, позволившие вам приписать мне предвкушение удовольствия от трапезы? Ведь ни об одном представлении о действии, каким бы оно ни было, нельзя заранее знать, связывается ли оно с удовольствием или неудовольствием или будет к ним безразличным. А так как ваше суждение

лишено одинаковой значимости для всех разумных существ, чем может оно быть, если не вашей субъективной максимой, т. е. постулатом, значимым только для вашей, и ни в коем случае не для моей, воли[14]?

К. вздохнул с облегчением. Теорема, над которой он бился не меньше года, оказалась решенной одним порывом мысли!

Он огляделся. Кажется, стало прохладнее. Можно продолжить путь. Как хорошо, что мысль течет так свободно. Конечно, все познается в сравнении. Взять, к примеру старого Лампе. Сколько лет я читаю ту газету? Десять? Двадцать? Но каждый день, передавая ее мне, он твердит, как заведенный: — Господин профессор, вот вам журнал Гартмана. — Я ему конечно же не спускаю: — Что? Что ты сказал? Журнал Гартмана? А я говорю тебе, что журнал не Гартмана, а Гартунга. Слушая меня, он, конечно же поправляется. — Не Гартмана, а Гартунга! А я ему в ответ: — Повтори еще раз! Вот он ревет в ответ — не любит повторять. — Не Гартмана, а Гартунга!. А я его в третий раз, и в четвертый: — Не Гартмана, а Гартунга!. И что бы вы думали? Назавтра приходит журнал. Старый болван сует его мне в руки. — Господин профессор, вот вам журнал Гартмана. — Я, конечно же, ему не спускаю. Мы репетируем по многу раз. Но разве циклоп может прозреть, глядя своим отсутствующим глазом?

Из-за угла показалась красная черепичная крыша. Вот и пришли. Часы на думской башне пробили 12 раз. Как все ловко складывается. Лампе, поди, уже готовит соус к его любимому блюду — свежевыловленной треске. К обеду ожидается несколько друзей — Гиппель, Гаман, Краус, врач Яхман и некто Фихте. Число их, конечно же, не превысит числа муз, но и не будет меньше числа граций. Эту формулу К. выдавал за свою, хотя, если напрячь память, она была прочитана в каком-то руководстве по этикету. Тогда же было

---

[14] «Все практические принципы, которые предполагают *объект* (материю) способности желания как определяющее основание воли, в совокупности эмпирические и не могут быть практическими законами. Под материей способности желания я разумею предмет, действительности которого желают. Если желание обладать этим предметом предшествует практическому правилу и если он служит условием для того, чтобы сделать это правило принципом, то я говорю (во-первых), что этот принцип всегда эмпирический <...>. А так как (*во-вторых*) принцип, который основывается только на субъективном условии восприимчивости к удовольствию и неудовольствию, <...> хотя и может служить для субъекта, который обладает ею, ее максимой, но даже и для него (так как в этом принципе нет объективной необходимости, которую надо познавать a priori) не может служить *законом*». *Кант И*. Т. 4. С. 395–396.

куплено шесть столовых приборов, т. е. ровно шесть. Однако идея никогда не обедать одному принадлежала ему лично. К догадке о том, что нет ничего вреднее принятия пищи вперемешку с чтением или размышлением, он пришел собственным умом! Ведь работа мозга ослабляет работу желудка! Гулять же, наоборот, надо одному, чтобы предотвратить попадание холодного воздуха. Что и говорить? Жизнь по правилам требует гармонии идей с наблюдениями опыта!

Казалось бы, что стоит образованному человеку держать под контролем застольный разговор? А между тем, и тут есть свои нюансы. Ведь застольный разговор есть не дело, а игра. И даже овладев в совершенстве делом, каких бы усилий это ни стоило человеку, — а К. это усвоил очень хорошо, — для постижения таинств игры он должен был все начать с начала, одолевая едва ли не более изнуряющий маршрут. Конечно, сейчас К. не составляло труда вмешаться в беседу до того, как может возникнуть угроза спора, и, хорошо зная, что спор надо всегда закончить легкой шуткой, он держал ее наготове даже тогда, когда многочисленные заботы хозяина могли отвлечь его, потребовав дополнительных усилий. К тому же шутка способствует пищеварению. Кто может оспорить это?

Уже взбираясь на ступеньки крыльца, он напомнил себе, что надо перво-наперво переодеться, после чего, уже не торопясь, составить план обеденной беседы. Пожалуй, о теореме следует сообщить скромно, в конце обеда, и не менее скромно принять поздравления. Конечно, не следует переоценивать гостей, приписав им сомнительную способность оценить его скромность. Интересно, сможет ли он собственными глазами взглянуть на их лица, когда миру станет известно, что привилегии расчистить Авгиевы конюшни метафизики на многие века вперед принадлежат не Лейбницу, не Локку и не Юму, а скромному жителю прусской провинции? Но, может быть, стоит упомянуть о теореме в начале беседы, конечно, при полном соблюдении церемониального этикета? Жаль, что практический Закон до конца не сформулирован. Но разве разумному существу, каким безусловно является он сам, не надлежит отнестись к практическому Закону так, как если бы он уже был известен ему до опыта?

А вот и прихожая. Если дела пойдут так же гладко, как сегодня, не пройдет и месяца, как книга будет готова. Надо предупредить об этом издателя. Ведь ему тоже нужно время для подготовки. Нужно поставить том в издательский план, анонсировать в периодических

изданиях, разослать приглашения влиятельным людям города, мало ли что.

Весь день пролетел незаметно в напряженной работе и во всяких лестных дружественных поздравлениях с изобретением новой теоремы, хотя в перерывах К. нет-нет и вспоминал о странном повороте судьбы.

— Нет, — решил он, — необходимо навести у них порядок. А как только порядок будет наведен, все войдет в прежнее русло. Опасаться тех стражей, конечно, было ни к чему.

Без четверти девять К. занялся приготовлениями ко сну. Конечно, эту процедуру можно было бы и сократить, тем более что Лампе знал свое дело безупречно. Но этому мешало одно обстоятельство, связанное с особенностями века, в который довелось родиться К. Еще до того, как длинные штаны начали заменять штаны до колен или бриджи, все состоятельные мужчины, а К., разумеется, принадлежал к их числу, носили чулки. Конечно, этот обычай имел свои прелести, но, согласитесь, не сулил больших удобств. Ведь чулки поддерживались традиционными подвязками, которые обладали, по меньше мере, двумя неприятными качествами: они перетягивали артерии и сползали на колени. Привыкший по возможности избегать всего, что причиняет неудобства и сопутствующее им чувство неудовольствия, К. положил дать крови свободно циркулировать и изобрел систему, позволяющую отказаться от традиционного способа ношения подвязок, хотя для приведения ее в действие требовалось выделить несколько минут дополнительного времени. Ленту, охватывающую чулки, надлежало пропустить через два корпуса карманных часов, имеющих форму футляров, которые, будучи снабжены пружиной, могли быть укреплены на каждом бедре. Пружина позволяла точно регулировать напряжение лент, не давая им давить на артерии[15]. И хотя по подсчетам К. вечерняя процедура требовала рекордных 12 минут, т. е. на 3 минуты меньше, чем утренняя, недоверчивый Лампе упрямо загонял хозяина в постель, как уже говорилось, без четверти девять, а К. ничего не оставалось, как подчиняться. Ведь не раздражать же служителя из-за каких-то трех минут! Но сегодня у него были особые причины для того, чтобы ни в чем не перечить Лампе. Он даже подумывал о том, чтобы вообще не отсылать его домой... Но так как высказать свое желание вслух он так и не решился, Лампе ушел, осторожно захлопнув за собой дверь.

[15] *Botul Jean Baptiste.* Op. cit. C. 161.

Всматриваясь в темноту, К. вдруг понял, что забыл полюбоваться на церковную башню. Плохой знак... Такого с ним еще не случалось! Скверно, скверно, скверно, скверно, — попрекал он себя и повернулся на бок, чтобы уснуть. Но не успел он закрыть глаза, как перед ним предстали вчерашние знакомцы, которые, приблизившись к его постели, уселись на нее с двух сторон и стали ощупывать его ночную рубашку, сделанную из тончайшего батиста, сокрушаясь о том, что теперь ему придется надеть холстинку погрубее. Конечно, эту рубашку и все остальное белье К. они обязательно приберегут, и, если дело обернется в его пользу, что вряд ли, ему все отдадут обратно, разумеется, если он сам не откажется от этих предметов в пользу тех, кто смог окружить его столь незаинтересованным сочувствием. Кстати, в ходе Процесса его ждет знакомство с практическим Законом, который, хотя еще до конца не сформулирован, предписывает каждому держаться в стороне от субъективных максим, направляющих волю на служение сугубо личным интересам, сопутствующим желанию личного счастья. А между тем, возраст К. нет-нет и подталкивал к тому, чтобы не противиться желанию личного счастья.

К. решил не участвовать в их досужей болтовне, благо никаких вопросов ему никто не задавал. Он, конечно же, мог сам спросить их, кто они такие? Из какого ведомства? Кто мог дать им право строить гипотезы о его будущем? И откуда им мог быть известен практический Закон? Но он тут же решил, что на их долю, вероятно, досталось лишь пустое звучание умных слов; и в ближайшем будущем все прояснится само собой. Ведь К. живет в правовом государстве, всюду царит мир, все законы незыблемы, кто же смеет нападать на него в его собственном жилище? Всегда он был склонен относиться ко всему чрезвычайно легко, признавался, что дело плохо, только когда действительно становилось невыносимо, и привык ничего не предпринимать заранее, даже если надвигалась угроза. Но сейчас ему показалось, что это неправильно. И он уже готов было встать на свою защиту. Но его останавливало одно обстоятельство. Его вдруг охватило чувство страха. Как жаль, что он отпустил Лампе! Но, может быть, происходящее было всего лишь шуткой, которую решили с ним сыграть беспечные коллеги или ученики?

Дверь со скрипом отворилась, и на пороге появилась фрау Грубах, но, увидев К., она остановилась в дверях. Явно смутившись, она извинилась и осторожно прикрыла двери.

— Еще не все потеряно по части манер, — пронеслось у К. в голове. — Входите же, — успел он крикнуть ей во след. Но дверь уже была плотно закрыта.

Почему она не вошла? — подумал он.

— Не разрешено, — сказал тот, что без хлястика. Это был низкорослый человек с толстым животом и с худым, костлявым лицом, не соответствующим его туловищу. — Ведь вы арестованы.

К. не стал препираться. — Неужели, — подумал он, — я дам себя сбить с толку болтовней этих лиц из низшего сословия? И говорят они о вещах, в которых совсем ничего не смыслят. А самоуверенность у них просто от глупости. Стоит мне обменяться двумя-тремя словами с человеком моего круга, все прояснится, и порядок будет восстановлен.

— Проведите меня к вашему начальству! — приказал он.

— Когда начальству будет угодно, — ответствовал низкорослый. — И не расходуйте силы на бесполезные фантазии! Лучше соберитесь с мыслями! Ведь к вам будут предъявлены требования, превышающие ваши возможности!

Он встал и на цыпочках, как будто не желая мешать размышлениям К., вышел из комнаты. Его напарник последовал за ним.

Оставшись один, К. стал обдумывать ситуацию. Конечно, он не мог не признать, что низкорослый дал ему дельный совет. Зачем расходовать силы на бесполезные фантазии? Ведь от того, что он скажет начальству, зависит его судьба, быть может, вся его жизнь. Но мысли блуждали неизвестно в каком направлении. То ему припомнился передник фрау Грубах, который прямо-таки врезался в ее рыхлую плоть, оставляя рубец, от которого рябило в глазах. Потом он, совсем уж не к месту, вспомнил, как молодой красавец Г. посвятил ему поэму, которую он, следуя импульсивному желанию, предложил прочитать всему классу. А когда ему настоятельно захотелось припомнить первую теорему практического разума, он почувствовал на себе дыхание фройляйн Брюстнер... От неожиданности он даже отпрянул. Но это было ни к чему. Она стояла, прислонившись к дивану и слегка скрестив ноги. Кажется, она о чем-то его спрашивала. Он попытался понять, что она говорит, но не мог, настолько его очаровал ее вид. Наверное, прошло какое-то время, ибо теперь она уже не стояла, а, погрузив локоть в подушки дивана, сидела, подперев лицо одной рукой, в то время как другой рукой медленно поглаживала колено.

— Фройляйн Брюстнер, — прошептал К. внезапно охрипшим голосом и готов был заплакать, если бы не короткий, отрывистый солдатский окрик из соседней комнаты.

— Вас вызывают к инспектору!

К. попытался вскочить. Но тут же что-то отбросило его назад. Он больно ударился затылком о спинку кровати, возможно, даже набил шишку. Теперь он понимал. Ему мешали ночные подвязки, о которых он второпях забыл, и от которых ему предстояло избавиться. Но разве Лампе не сделал этого перед уходом? Конечно, нельзя было его отсылать домой. К. оглядел себя и стал терпеливо освобождаться от сковывающих артерии доспехов. Особую трудность вызвали пружины подвесных механизмов, которые он побоялся ненароком растянуть. Все-таки мысли на них было положено не мало. Освободив себя от пут, он вскочил с кровати и побежал в гостиную, где его уже ждали оба стража.

— Вы с ума сошли! — крикнули они, как по команде тесня его к спальне. — В рубахе идти к инспектору! Он вас прикажет высечь! А заодно достанется и нам!

— Пустите меня! — крикнул К., которого уже прижали к самому гардеробу. — Напали на человека в кровати, да еще ждут, что он будет во фраке!

— Ну-ну, не брыкайтесь, — сказали оба миролюбиво.

Всякий раз, когда К. поднимал крик, они становились не только совсем спокойными, но даже какими-то грустными, что очень сбивало его с толку, но отчасти и успокаивало.

— Смешные церемонии, — буркнул он, но сам уже снял с вешалки пиджак и подержал в руках, словно предлагая стражам решить, подойдет ли он.

Те отрицательно покачали головами.

— Нужен черный сюртук, — сказали они.

— Но ведь дело сейчас не слушается, — услышал К. звук своего голоса, непонятно, зачем говорящего это.

Стражи ухмыльнулись, но упрямо повторили.

— Нужен черный сюртук.

— Что ж, если этим можно ускорить дело, я не возражаю, — сказал К. примирительно.

Он открыл шкаф, выбрал лучшую пару, достал свежую рубашку и стал одеваться со всей тщательностью. Втайне он подумал, что больше задержек не будет — стража даже забыла заставить его принять ванну.

Когда он оделся окончательно, Виллем — так звали длинного стража с хлястиком, следуя за ним по пятам, повел его через пустую гостиную в следующую комнату, двери которой уже были широко распахнуты.

Когда за ним закрылась дверь, К. заметил, что его втолкнули с бокового входа. Чтобы удержать равновесие, он прислонился всем корпусом к косяку и испуганно огляделся. Все в комнате было обращено к нему в профиль. В профиль стоял шкаф с бумагами, небрежно положенными на полки. В окне вырисовывался профиль машинистки, которая молотила по клавишам подушками своих пальчиков и, кажется, ничего, кроме этого, не хотела слышать. Ее миниатюрные розовые ноготки то и дело взлетали в воздух, теперь уже притягивая к себе завороженный взгляд К. Неожиданно стало совсем тихо.

— Господин К., вы меня не узнаете?

Да, это была фройляйн Брюстнер, которая уже не сидела за машинкой, а стояла, слегка скрестив ноги и глядя на него прищуренными глазами.

— Но разве я с Вами знаком? — сказал К., считая, что правильно было сказать именно так.

— Возможно, что и нет, — сказала фройляйн Брюстнер, сделав движение по направлению к машинке.

— Я хотел сказать, что, конечно, знаком, но никогда не встречал вас, — поспешил продолжить беседу К. — Вернее, конечно же встречал, но не здесь... я ведь и сам здесь впервые. Но и там, где я уже бывал, вас никогда не было. К. понимал, что совершенно запутался... А главное, ему больше всего хотелось плакать. Но фройляйн Брюстнер взяла его за руку и посадила рядом с собой на диван.

— Скажите, фройляйн, где мы сейчас находимся? — спросил К., не отнимая руки.

— А разве вы сюда не сами пришли?

— Меня вызвал какой-то инспектор.

— А-а-а. Господин Маген. Я как раз работаю в его канцелярии.

— Очень хорошо! — сказал К. — Тогда вы мне хоть немного поможете в моем Процессе. Я вам еще ничего не рассказал. Ведь я арестован. Не правда ли, смешно? Но Процесс должен скоро закончиться, и тогда я смогу на вас жениться.

Последнюю мысль он высказал особенно громко. Наверно, потому, что она самого его удивила.

Фройляйн Бюрстнер приложила пальчик к его губам и повела

глазками на дверь в комнату инспектора, из которой пробивался свет.

— Т-с-с-с. Он в любую минуту может вас позвать.

— Да-да, — забормотал К. — я ведь его и жду.

Потом, словно очнувшись, К. потянул фройляйн Брюстнер к себе и стал осыпать поцелуями ее губы и лицо. Пола его сюртука скатилась на ее гладкое колено. Как хорошо, что эти звери заставили меня переодеться, — пронеслось в голове у К. — Не будь мой сюртук подбит тончайшим шелком, она могла бы увернуться, сочтя мой поступок бестактным и грубым.

Осмелев, К. прильнул к ее шее около самой ключицы. Но тут раздался голос инспектора.

— Господин К.?

К. выпрямился и наклонил голову.

Теорема II

— Я слышал, вы собираетесь жениться, не так ли? — спросил инспектор.

Он сидел очень удобно, нога на ногу, рука закинута на спинку стула.

— Лентяй, каких мало, — подумал К. и тут же обругал себя за то, что не удосужился выслушать вопроса.

К счастью, инспектор и не ждал ответа. Он продолжал, все более и более воодушевляясь.

— Не будь человек существом конечным, он мог бы найти удовлетворение от одного лишь осознания своей самодостаточности. Но увы! Это дано только Богу. Что же остается разумному человеку, как не желать себе счастья и к счастью же направлять свою волю? Ведь вне счастья человек не может быть удовлетворен своим состоянием. Не так ли? Но что такое счастье, как не способность моего желания, лежащая в основе всех удовольствий?

Инспектор перешел на шепот.

— Есть две способности желания, низшая и высшая, и стремление к счастью, т. е. желание удержать за собой приятности жизни, находящиеся в материальных вещах, конечно не принадлежит к высшей.

— Вы говорите умно. Я рад, что не ошибся, когда просил аудиенции с Вами. Я всегда знал, что только с человеком своего круга

смогу устранить недоразумения, причинившие мне крайние неудобства в последнее время, — сказал К. и почувствовал, что сказал чуть больше того, что, вероятно, полагается сказать человеку, которому еще не предложили стула.

— Позвольте присесть? — спросил он доверительно и с непринужденностью, которую позволял ему статус человека, которому давала о себе знать сильно затекшая нога.

— Боюсь, что Ваш вопрос выходит за пределы моих полномочий. Скромные обязанности глашатая практического Закона не позволяют мне принимать решений, идущих вразрез со спущенными мне инструкциями. Вот видите!

И инспектор протянул К. листок, на котором, похоже, что-то было напечатано на машинке. К. не сдвинулся с места, и удовольствие от своего безразличия заставило его на мгновение забыть о ноющей ноге.

— В параграфе 8 предусмотрен пункт, обойти который я не имею права: «арестованных допрашивать стоя».

— Так и есть, лентяй, — подумал К., по-своему интерпретируя приказ: «арестованных допрашивать стоя». Даже если допустить, что он, К., действительно арестован, хотя это еще никем не было доказано, где в инструкции, которую инспектор попрежнему держал перед его носом, было сказано, что стоять должен именно К., а не сам «допрашивающий»? И из какого параграфа этого документа мог инспектор заключить, что ему позволено сидеть, развалясь в кресле?

— Впрочем, — сказал инспектор и погладил себя по колену, точь-в-точь как это делала фройляйн Брюстнер. — Я вас держать долго не намерен. Все, что я планировал на сегодняшнюю встречу — это разъяснить Вам наше понимание счастья, что я, собственно говоря, уже и сделал, исключая лишь одну деталь, к которой сейчас и приступаю.

— Вам, должно быть, известно, что фройляйн Брюстнер согласилась стать моей женой, и что на следующей неделе состоится наше венчание, на которое приглашены все почетные граждане города. Конечно, мы оба хотели бы удержать за собой некоторые приятности жизни, включая даже те, которые могут заключаться в материальных вещах. Спрашивается, какую способность желания мы будем преследовать, высшую или низшую?

К. молчал. Он вспомнил, как фройляйн Брюстнер смотрела на него, переместившись со стула на диван. Не почувствуй он на себе этого взгляда, разве стал бы он торопиться с брачным предложением? Нет, им нужно еще о многом переговорить. Ведь К. не успел ей сказать самого главного. А главным было то, что он никогда раньше не встречал женщину, которая бы явилась к нему в мечте еще до встречи, а, стало быть, до опыта (a priori). И что, если не это, могло означать, что их брак заключен в небесах?

— Я помогу вам, — раздался голос инспектора. — Причина ваших раздумий мне ясна. Вам неловко сказать мне, высшему начальству, конечно, если учесть ваше незавидное положение арестованного, что я и, разумеется, моя будущая жена, на сегодняшний день еще фройляйн Брюстнер, поддались низшей способности желания вопреки всем предписаниям Закона, хоть до конца еще и не сформулированного? Но вы заблуждаетесь, арестованный К.! Вы глубоко заблуждаетесь, позволяя ложной мысли увести вас в темный альков, куда не проникает истина. Вам, возможно, даже и в голову не пришло, что нет желания, более возвышенного, нежели то, которое я разделяю с фройляйн Брюстнер! Ведь она, моя будущая супруга, прямо-таки жаждет познать сложный механизм практического Закона, в то время как я, инспектор Маген, не знаю для себя более высокой цели, нежели кропотливо, день за днем делить с ней мои познания, приобретенные годами самоотверженного труда! Но у вас еще будет время поразмыслить над этой дилеммой.

Он снял руку с кресла, как бы показывая этим, что свою миссию выполнил.

— Вот и все. В воскресенье вы явитесь к следователю по имени... Впрочем, вам и не нужно знать его имени. Вина сама притягивает к себе правосудие. N'est ce pas? Пора! Пора!

Этот последний призыв принадлежал уже не инспектору Магену, а слуге Лампе, который, не решаясь растолкать своего господина, на разные лады распевал слово «Пора!» Ведь часы уже несколько минут назад пробили пять.

К. открыл глаза, дав Лампе понять, что тот может заняться ритуалом облачения, и только тут заметил, что облачать-то его было преждевременно. Он спал в сюртучной паре, теперь сморщенной в совсем ненужных местах и облепленной следами пуха. Мысль о том, что ночная встреча была вовсе не сном, была настолько очевидна, что он даже подскочил на перине, окружив себя облаком пыли. В другой раз он бы сделал выговор Лампе, но сейчас ему было не до этого.

— Скажи Лампе, нет ли у тебя какого-нибудь письма для меня?

— Счет пришел от мясника. Но это не срочно.

Стянув с господина К. погибшие брюки, Лампе укоризненно покачал головой, но, понимая, что для поучений момент не подходящий, решил промолчать.

Облаченный, К. поспешил к себе в кабинет, где ему надлежало подготовиться к лекциям. Но, прежде чем сесть за стол, он в задумчивости остановился у двери и, воровато оглянувшись, стал глядеть в замочную скважину. Вероятно, ничего, кроме темноты, там не увидев, он хотел уже было сесть за стол, но, следуя внезапной мысли, вернулся к двери и на всякий случай повернул ключ два раза.

— Куда же я пойду? Ни место, ни время следствия мне не было указано, — сказал К. нарочито громко, как бы давая Лампе понять, что не скрывает от него своих сокровенных мыслей, а про себя подумал: — Мое спасение — фройляйн Брюстнер. Я пойду в канцелярию, где она уже сидит, подставив свой профиль превратностям судьбы. Знает ли она, какое будущее ей открывается? Но я, кажется, слишком спешу. А спешка в таких делах недопустима. Я войду совсем незаметно, молча ожидая момента, когда она повернет ко мне свое разгоряченное лицо, и тогда ошарашу ее вопросом.

И хотя мой вопрос будет касаться всего лишь пустых подробностей моего следствия, она, конечно, смутится, не зная, что ответить. Я же, не теряя времени, выскажу ей все, что накопилось в моем сердце, дам ей время на все согласиться и тут же осажу ее пыл. Ведь она должна узнать, причем, не от кого-нибудь, а именно от меня, что, если она ждет от нашего брака приятностей жизни, пусть лучше выходит за этого лентяя Магена. Со мной же ей предстоят испытания. Ее ждет знакомство с формальным законом воли, с высшей способностью желания. Ей предстоит без чьей-либо помощи сформулировать вторую теорему практического Разума, которая ей к тому времени, вероятно, прояснится в общих чертах[16].

Конечно, тут главное не дать ей испугаться. Но я себя знаю. Видя перед собой эти невинные глазки, я скажу ровно столько, сколько требуется, и не более того, а потом деловито осведомлюсь о месте и времени следствия, сухо откланяюсь и оставлю ее одну.

Ей ведь тоже нужно кой о чем подумать. Брак — шаг рискованный.

---

[16] «Все материальные практические правила полагают определяющее основание воли в *низшей способности желания,* и, если бы не было *чисто формальных законов* ее, которые в достаточной степени определили бы волю, то нельзя было бы допустить и какую-либо *высшую способность желания*». *Кант И*. Т. 4. С. 397.

К. взглянул на стопку бумаг и стал торопливо набрасывать план лекции, уже предвкушая, как в первом ряду сидит его жена, бывшая фройляйн Брюстнер, и в восхищении ловит каждое его слово. Он бегло взглянул на свои записи. «Одна нация в Америке вдавливает своим детям голову до плеч, так что кажется, они не имеют шеи». Мысль, конечно, не деликатная для юной девицы, но именно такие мысли и запоминаются лучше всего. Ведь сообщи он сухой научный факт о грубости дикарей, какие могут быть гарантии, что эта мысль удержится в ее памяти? А разъясни он, что здесь имеются в виду не просто дикари, а готтентоты из мыса Доброй Надежды, и что (он перевернул страницу) «запах этих людей доносится уже издалека, так как своих новорожденных они обильно мажут коровьим калом и так укладывают их на солнце», нужно ли волноваться, что молодая память не откажется удержать и это ценное знание? Есть еще и такое наблюдение. «Родители эскимосов, когда они становятся старыми, устраивают званый обед и велят своим детям себя задушить». Но этим наблюдением, пожалуй, можно было бы и поступиться, зная деликатный характер фройляйн Брюстнер. Ведь до нее в Кенигсбергском университете еще не было ни одной барышни! Но с другой стороны, ей следует знать, что все склонности — от привычек. Чем больше привычек имеет человек, тем менее он свободен и независим. С человеком бывает также, как и с другими животными: к чему он ранее привык, к тому у него впоследствии остается известная склонность. Интересно, как фройляйн Брюстнер поступит со своими привычками?

Теорема III

В царство ночи он обычно вступал, соблюдая предосторожности. Ложась в постель, он сначала садился на кровать, с легкостью заскакивал на нее, протаскивал угол одеяла за спиной через одно плечо к другому, а затем — и это требовало сноровки — оборачивал вокруг себя другой угол одеяла. Так упаковавшись, он ожидал сна. Но сегодня ему как раз хотелось снять с себя всякую сонливость. Ведь завтра ему предстояло держать речь, от которой зависело благополучие двух дорогих его сердцу существ. Правда, фройляйн Брюстнер могла не догадываться, что в этот воскресный день поставлено под угрозу ее собственное «счастье». Ведь с заходом солнца она сможет уже отказаться от мысли о прежнем «счастье» и,

главное, дать обет никогда в будущем не произносить этого обывательского слова. На этот счет ей не будет никаких поблажек.

Незаметно для себя, К. уже шагал в сторону канцелярии этого лентяя. Он намеренно не хотел произносить имени Магена, полагая, что тем скорее следы его существования будут изглажены из памяти.

На полпути стал накрапывать мелкий дождик. Но К. был так поглощен мыслями о своей миссии, что не придал этому факту ни малейшего значения.

Редкие прохожие почтительно сторонились, давая ему дорогу. — Не думаю, чтобы я был так известен в городе, — подумал он, — скорее всего, их фантазию занимает изысканность моего наряда. К. припомнил, как, прибыв в Кенигсберг с рекомендательным письмом Рейнгольда, молодой граф Пургшталь был восхищен его нарядом. «На Патриархе был желтый шлафрок, подпоясанный красным шелковым польским шарфом, — писал он. — За обедом он блистал познаниями: «он знал, какова у нас в Штайермарке домашняя птица, как выглядит страна, в какой степени образован католический священник. По всем этим вопросам он противоречил мне»[17].

Но К. уже давно избавился от желтого шлафрока, кажется, подарил его на свадьбу Лампе. Сейчас на нем был пиджак светло-песочного цвета. Светлые тона соответствуют теперешней моде. Шелковые чулки и туфли были подобраны в тон. Голову украшал парик, накануне напудренный Лампе по его особой просьбе. Соблюдая моду дня, К. шагал, держа шляпу на золотом набалдашнике деревянной трости. Это означало, что шляпа шагала впереди него, а он неспешно шел за ней следом. Если ему суждено быть когда-либо изображенным на холсте, он хотел быть изображенным именно таким, шествующим позади своей шляпы.

Дверь в канцелярию была заколочена двумя досками. Но заперта ли она? К. попытался повернуть массивную ручку, предварительно сняв с правой руки светлую лайковую перчатку. Дверь не поддавалась. Этого К. предусмотреть не мог. Ему стало так грустно, что захотелось побежать домой и зарыться, не раздеваясь, с головой в одеяло. Но так подсказывали ему огорченные чувства. Голова же продолжала работать, пока его не осенило, и он даже рассмеялся тому, что мог позволить себе так долго страдать. Фройляйн Брюстнер

[17] *Vorländer Karl.* Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. Hamburg, 2003. S. 307.

ждет его в том доме, где заседает следственная комиссия! Как мог он усомниться в ее верности? Хорош же муж! И он резко повернулся на каблуках, едва удержав равновесие с помощью трости. Однако шляпа, соскочив с набалдашника, покатилась по дорожке и угодила в самую большую лужу. Конечно, можно было бы ее оттуда достать, пустив в ход все ту же трость. Но это было сопряжено с риском промочить ноги и лишить свежести шелковые чулки, чего К., зная за собой слабое здоровье, позволить себе не мог. Пусть шляпа достанется смельчаку, который рискнет ступить в эти мутные воды. Расставшись со шляпой без сожаления, К. уже думал о том, где может заседать следственная комиссия.

— Вина сама притягивает к себе правосудие. N'est ce pas? — вспомнил он напутственные слова инспектора. Что могло это означать?

К. снова поразил себя, проявив чудеса сообразительности. Ведь смысл этой формулы мог заключаться именно в том, что, куда бы К. ни пошел, правосудие само укажет ему правильную дорогу. И он беспечно зашагал, помахивая тростью, пока какая-то сила не подтолкнула его вверх, и он почувствовал себя парящим над домами. Как хорошо, что забота о шляпе досталась болвану вроде Лампе. Ему же предстояло скользить по воздушному пути и ждать, когда нужный дом сам подаст ему сигнальный знак. И его даже забавляла мысль о том, что он может попробовать угадать этот знак. Конечно, желательнее всего было бы увидеть фройляйн Брюстнер стоящей у подъезда, в нетерпении погладывая на часы. Но ждать от нее такого легкомыслия было бы смехотворно. Кому, как не ей, известно, что, не застав ее на работе и тут же обо всем догадавшись, Лентяй постарается опередить К. Да-да, он непременно пожелает первым предстать перед ней, поразив ее блеском своей кареты. Ведь он обязательно должен иметь выездную пару, хотя по положению ему такое вряд ли полагалось. Предугадав намерения инспектора, фрау Бюрстнер не позволит себе ждать К. на улице, и даже вестибюль ей должен показаться недостаточно надежным укрытием. Скорее всего, она будет сидеть где-нибудь в последних рядах зала заседаний, ожидая дальнейших распоряжений К.

Часы на думской башне пробили много раз. Но, не имея ни малейшей охоты унижать себя особой пунктуальностью, К. не пожелал прислушиваться, сколько именно. Отдавшись парению, он ждал одного: неуловимого знака правосудия, который не замедлил поступить. Словно из-под земли перед ним вырос высокий дом барачного

типа, ворота которого были широко распахнуты, несомненно зазывая К. к себе. Однако, внутреннее чувство подсказывало К. воспользоваться входом со двора, куда он и направился. Войдя во двор, он огляделся. Неподалеку на ящике сидел босоногий человек в шляпе и читал газету. Мальчишка возил на тачке младенца. У колонки стояла болезненного вида девушка в ночной кофточке и, пока вода набиралась в кувшин, не сводила глаз с К. Приняв беспечный вид, К. подошел к лестнице, чтобы начать подниматься, но остановился в неуверенности: кроме этой лестницы, со двора в дом было еще три входа. Куда же двинуться? — подумал он и стал подниматься по крутой лестнице.

Начиная со второго этажа, он стал замечать признаки жизни. Конечно он мог бы без обиняков спросить, где размещается следственная комиссия. Но даже если ему и захотят помочь, что маловероятно, они непременно захотят выведать, к какому чиновнику он направляется. А скажи он, что имя следователя ему неизвестно, его обязательно поднимут на смех. Как же быть? К. понимал безысходность своего положения, но, зная за своим разумом одно удивительное свойство: в минуты отчаяния всегда подсказывать нужное решение, он приостановил шаг и прислушался. Так и случилось. Разум уже настаивал, чтобы он остановил свой выбор на любом имени, т. е. конечно же не на любом, а на имени, которое первым придет ему в голову.

— Здесь проживает столяр Ланц? — спросил К., шагнув в первую отворенную дверь. Ланцем звали родственника Лампе, в семье которого все имена начинались с буквы «Л»[18].

Лежащий на кровати мужчина, завидев его, молча отвернулся к стене. Ничуть не смущенный неудачей, К. продолжал заглядывать в открытые двери и звонил в те квартиры, где двери были заперты. Чаще всего двери открывали женщины и, выслушав вопрос, оборачивались к кому-то, всегда мужчине и всегда лежащему на кровати.

— Господин спрашивает, где живет столяр Ланц?

— Столяр Ланц? — переспрашивал лежащий.

— Да, — поддерживал разговор К., хотя понимал, что никакой следственной комиссии здесь быть не может.

[18] Имя Ланц действительно использовано Кафкой в «Процессе», и в голову приходит аналогия с именем одного из учеников Канта и впоследствии поэта «Бури и натиска» (Ленца), давшего клятву жить «по Канту» и тому же учить других.

Перед шестым этажом он было уже подумал прекратить поиски, но, вместо того, чтобы начать спускаться, уверенно пошел вверх и постучал в дверь на чердачном этаже. Первое, что он увидел в маленьком проеме, были стенные часы, показывающие пять минут одиннадцатого.

— Здесь живет столяр Ланц? — спросил К.

— Проходите, — ответила молодая женщина, стиравшая в корыте детское белье, — и махнула мокрой рукой в сторону двери, ведущей в соседнюю комнату.

К. юркнул в отворенную дверь и продолжал идти наугад, пока вдруг не оказался на подмостках какого-то зала.

Под ним простиралась толпа мужчин, одетых в галифе и форменные рубахи цвета хаки, подпоясанных ремнями. Не будь К. уверен, что приглашен в следственную комиссию, он мог бы подумать, что попал на районное собрание какой-то политической партии. Монотонный говор, доносящийся снизу, походил на жужжание пчелиного улья, в котором то и дело слышались угрожающие нотки. К. стал искать глазами фройляйн Брюстнер. Он вдруг забеспокоился, что не отыщет ее в этой толпе. Ведь блузка светлых оттенков и в тон ей подобранный шелковый пиджак — а он был уверен, что она одета именно так — могли легко затеряться на фоне этого сплошного хаки. Он шагал, вытянув шею, пока не наткнулся на крохотный столик у самого края подмостков, за которым сидел толстяк с головкой ребенка.

— Вы должны были явиться ровно час и пять минут назад, — неожиданно гаркнул толстяк, вынув часы и бегло оглядев К. Улей внизу загудел еще громче.

К. хотел что-то возразить, но, услышав общий гул, не стал оправдываться, а только небрежно бросил, воспользовавшись формулой инспектора.

— Но сейчас-то я уже здесь. N'est ce pas?

Он попал в очко. Толпа зааплодировала.

— Как их легко расположить к себе, — подумал К., пропустив мимо ушей замечание следователя о том, что будет допрашивать его лишь в виде исключения и не потерпит ничего подобного впредь.

— Итак, начинаем, — торжественно сказал следователь и потер рукой об руку, — вы столяр?

Вопрос следователя почему-то вызвал бурный взрыв смеха. Толпа захохотала и продолжала хохотать, хлопая себя кулаками по коленкам и тряся головами. Все это выглядело так заразительно, что

К. тоже решил расхохотаться и нарочно смеялся дольше, чем ему этого хотелось. Ведь пока он смеялся, он мог беспрепятственно обдумывать все, что ему надлежало ответить.

— Вот вы спрашиваете, не столяр ли я, — начал К., дождавшись полной тишины, тем самым вызвав смех у непосвященных в ваши интриги добрых людей. Что ж? Я не поленюсь разъяснить им всю подноготную вашего замысла.

К. умолк и оглядел зал. Говорил он резко, куда резче, чем намеревался, но начал свою речь на правильной ноте. То ли еще будет. Никто не прерывал тишины, не иначе как напряженно ожидая того, что будет дальше. Да он и сам знал, что от его речи зависит судьба Процесса и судьба того нежного существа, которому так не терпится стать свидетельницей его триумфа.

— Вам уже успели донести, что я разыскивал не следственную комиссию, а некоего столяра Ланца. И, недоумевая над этой моей догадкой, вы решили повернуть дело в свою пользу, так сказать, перетянуть одеяло на себя. Ведь назвав меня столяром Ланцем, вы не только могли бы лишить меня права называть вас тем же именем, но и сумели бы при желании обвинить меня в самозванстве! Ваш расчет был простой. От неожиданности, что мой замысел разгадан, я смешаюсь, лишив вас необходимости доказывать, что у меня есть двойник. Я же, как все видели, лишь посмеялся над вашей наивностью и теперь заявляю со всей прямотой, что, не получив от ваших чиновников имени следователя, т. е. имени вашей персоны, я решил дать вам произвольное имя, назвав вас именем родственника моего слуги Лампе. Я, конечно же, мог дать Вам другое имя, скажем, назвать Вас «солдатским королем», как прозвали в моем отечестве Фридриха-Вильгельма I. Но тогда в моем распоряжении не было бы доказательств, что этим именем наградил Вас я, а не Вы меня. Ведь как бы Вы ни старались, Вы ни за что не могли бы найти ответа на мой вопрос, почему я назвал Вас не «солдатским королем», а «столяром Ланцем»? Ведь откуда бы вам знать, что в семье моего служителя, Лампе, имена начинаются с буквы «Л»?

Довольный тем, что в зале слышен только его спокойный голос, К. начал готовиться к решающему броску. Тут надо было выиграть время. Снизу на К. пристально смотрели люди из первого ряда, и он сделал вид, что всматривается в их лица. Это были немолодые мужчины, некоторые даже с окладистыми, седыми бородами. Вот эти старейшины и должны были, скорее всего, решить дело в его пользу. И он им в этом обязательно поможет. Берегись, следователь!

К. поражало, откуда у него взялось столько красноречия. Но то ли еще будет! Заходить, конечно же, нужно с тыла.

— То, что со мной произошло, а что именно со мной произошло, полагаю, известно каждому в этом зале, — продолжал К., пристально вглядываясь в лица седовласых мужчин первого ряда, — всего лишь частный случай и сам по себе значения не имеет, тем более что я, как видите, не принимаю свой арест слишком близко к сердцу. Но этот случай может послужить примером того, как практический Закон подменяется произвольной максимой в недрах самого правосудия! И это уже касается не только меня одного! Посмотрите на этого следователя!

Он бросил взгляд в сторону толстяка и с отвращением отвернулся.

— Сейчас речь пойдет исключительно о нем, — сказал К., но, вероятно, не в силах противостоять инерции, все же еще произнес несколько слов о себе.

— Я не добиваюсь ораторских успехов, да это и не в моих возможностях. Господин следователь, наверное, говорит лучше меня, ведь этого требует его профессия. Я же хочу только одного — открыто засвидетельствовать нарушение практического Закона, причем, засвидетельствовать это нарушение так, чтобы оно было очевидно даже самому обыденному рассудку. Представьте себе человека, который взял в качестве максимы обвинять невинных людей, которые по той или иной причине не могут доказать своей правоты. Да и нужно ли все это представлять, если человек этот находится перед вами. Взгляните на него!

И К. снова презрительно кивнул в сторону следователя.

— Он просыпается утром — ведь все дела, добрые и злые, начинаются с раннего утра, и вспоминает, что вчера в опере видел господина К, (конечно, в оперу К. не имел обыкновения ходить, но пропустить столь заманчивый для обвинения ход, с такой живостью возникший в его воображении, он тоже не мог). Элегантно одетый, веселый К. сидел в партере, держа в руках бинокль и разглядывая сидящую в последнем ряду балкона молодую особу. Да, К. вознамерился изменить свой жизненный статус, пока еще не обнародовав своего решения. К. допускает, что об этом его частном намерении следователь мог и не знать. Но, чтобы ничто не было скрыто от правосудия, К. сообщает о нем сейчас. Да, он решил жениться, хотя и не преследовал счастья, имея на то соображения чисто метафизического свойства. Но что же делает следователь, привыкший мыслить в качестве определяющего основания своей воли не форму прак-

тического Закона, а лишь материю, за которой стоит ничто иное, как желание собственного удовольствия, не побоюсь сказать, и выгоды? Он добивается того, что невинный К. арестован и, не предъявив ему никакого обвинения, лишает его возможности доказать свою невиновность. И тут возникает вопрос, и вопрос этот задаю вам я, дорогие мои соотечественники, братья и сестры. Может ли максима нашего следователя принять форму Закона? Ведь будь это так, Закон мог бы обрести такую форму: если никто не может доказать своей правоты, его необходимо следует считать виновным. Но разве такой принцип, будучи Законом, не уничтожил бы сам себя? Разве он не привел бы к тому, что никто бы не озаботил себя доказательством своей правоты, и почетная профессия правозащитника была бы устранена за ненадобностью?

Бросив беглый взгляд на поверженного им следователя, К. вдруг заметил, что тот делает знаки кому-то из стоящих внизу. — Что бы это могло значить? — подумал он тревожно, но не поддался этому чувству.

— Только что господин следователь подал кому-то из вас тайный знак, — продолжал он уверенно. — Значит, среди вас есть люди, которыми он дирижирует со своего пульта. Я делюсь этим наблюдением для того, чтобы вам было понятно, почему я не намерен впредь иметь дело с этим следователем, вопреки его желанию. Но прежде чем отправиться по своим делам, которых у меня накопилось довольно много, я открою вам один маленький секрет, который стал понятен мне благодаря этому тайному знаку.

Снова наступила тишина, и еще раз К. был поражен, настолько ему удавалось в нужную минуту овладеть аудиторией.

— Нет сомнения, — снова заговорил К., совсем уже тихим голосом (его радовало напряженное внимание слушателей, и ему даже показалось, что в недрах тишины уже рождался гул одобрения, который подбадривал его больше самых оглушительных аплодисментов)... Нет сомнения, — повторил он, — что мой арест и сегодняшнее разбирательство затеяны с целью заставить маленького К. бесследно исчезнуть. Но даже если бы этот план удался... Он снова бросил беглый взгляд на следователя, который, уже не соблюдая приличий, открыто зазывал старейшин взбираться на подмостки.

— Надо успеть сказать самое главное, — пулей пронеслось в голове К. — опровергнуть кажущееся противоречие между выбором на основании законов природы и выбором по собственной воле...

Но не успел он оглянуться на зал, как очутился лицом к лицу с толпой, которая уже захватила подмостки.

— Неужели он слишком понадеялся на собственное красноречие? Неужели все они притворялись в ожидании этой развязки? И какие лица окружали его! Маленькие черные глазки шныряли по сторонам, щеки свисали мешками, как у пьяниц; жидкие бородки жестко топорщились. А из под бород, и для К. это было настоящим открытием — просвечивали на воротниках знаки различия — нечто вроде мальтийского креста глянцевито-черного цвета. К. внезапно обернулся. Те же знаки различия были на воротнике у следователя. Значит, все эти люди принадлежали к одному тайному союзу! Но почему же тайному? Это была одна партия, которая сплотилась против него.

Не помня себя, К. помчался к выходу. Но следователь опередил его.

— Я только хотел обратить ваше внимание, — сказал следователь, сверля спину К. своими маленькими глазками, — что сегодня вы, вероятно, сами того не сознавая, лишили себя преимуществ, которые дает арестованному допрос.

К. отмахнулся от него и хотел побежать вниз по лестнице, но почувствовал, что кто-то его настоятельно дергает за полу пиджака. В раздражении он хотел было накинуться на самозванца с кулаками, но рука отказывалась ему подчиниться.

Перед ним стоял Лампе, одной рукой защищая одеяло, в которое вцепился К., а другой держа наготове отутюженные бриджи.

— Мне ведь так и не дали сказать самого главного! — хотел прокричать К., но тут же одернул себя, хотя мысль продолжала течь по однажды заданному руслу. — Несмотря на все их козни, я сделал новый шаг к пониманию свободы, сформулировав третью теорему практического разума[19], — торжественно сказал он сам себе. — И даже если в суде мне будет непросто объяснить, что такое свобода, у меня есть время найти для этого надлежащую форму. А если для достижения этой цели мне понадобится вовлечь их в диалог, быть может, предложив им решить задачи, доступные самому обыденному рассудку, я не остановлюсь даже перед этим.

---

[19] Если материя практического принципа есть «определяющее основание воли, то правило воли подчинено эмпирическому условию (отношению определяющего представления к чувству удовольствия и неудовольствия) и, следовательно, не есть практический закон. А от закона, если в нем отвлекаются от всякой материи, т. е. от каждого предмета воли (как определяющего основания), не остается ничего, кроме формы всеобщего законодательства». *Кант И.* Т. 4. С. 403–404.

К. уже не терпелось снова оказаться на трибуне. Он чуть было не забыл, что среди многих дел, ожидавших его в ближайшем будущем, едва ли не главным было желание остаться один на один с фройляйн Брюстнер. Так, во всяком случае, думал он до встречи с новым врагом и новым другом.

Две задачи, предшествующие теореме.

Мысли К. были прерваны неожиданным воспоминанием. Еще месяц назад он получил заказное письмо, врученное ему с особой торжественностью, как если бы почтальон уже заранее знал адресата, который планировал визит к К. на сегодняшний день и предупреждал его о том, что будет сильно спешить, т. к. за один день в столице ему предстояло сделать несколько важных дел и не упустить ни одного интересного развлечения, которое ему может предоставить случай. Адресатом был дядюшка Альберт, родной брат его покойной матери, пожелавший оставить столичный бизнес, променяв его на покойную жизнь у себя в деревне. О встрече с фройляйн Брюстнер можно было лишь мечтать.

— Неужели все это правда? — воскликнул дядя, одной рукой расплачиваясь с извозчиком, а другой передавая К. свой дорожный саквояж.

К. принял поклажу молча и, подхватив дядюшку под руку, хотел было повести его в отведенную для него спальню. Но дядюшка, не дав ему опомниться, прямо-таки огорошил его новым вопросом. — Скажи мне откровенно, что это за Процесс? И не вздумай ничего скрывать. Ведь в нем замешано как твое, так и мое доброе имя, так сказать, доброе имя всей нашей семьи. Ну, я слушаю! И он уселся на сундук с бельем, который стоял на пути в темном коридоре, вынул трубку, которая оказалась уже раскуренной, и, наклонив голову, приготовился слушать.

— Прежде всего, дядя, — сказал К., — это процесс не из тех, которые разбираются в обычном суде.

— Это плохо! — сказал дядя. — И не спрашивай, почему. Этого никто не знает. Но я тебя перебил. С чего все началось? Главное, не забывай о деталях, тайных знаках и т. д. Ведь такие вещи готовятся исподволь, по тщательно разработанному плану. Сегодня начальник забыл упомянуть твое имя на общем собрании, завтра коллега, не

предупредив тебя, поменял расписание, перенеся твою лекцию с пятницы на четверг и сообщил тебе об этом за полчаса до начала лекции. Далее поступает анонимная жалоба декану, что студенты тобой недовольны. Мало ли что? Но я потому и здесь, что готов помочь тебе. Выиграть процесс — дело нехитрое, если можешь предугадать все заранее.

К. смотрел на дядюшку в восхищении. Ведь все те тайные знаки, на которые тот предусмотрительно указал, были действительно поданы ему, и именно в том порядке: сначала начальником, затем коллегой и в заключение анонимом, и как раз в последнее время. Почему же он сам мог оставить их без внимания? Сообразительность дяди воодушевила его, и он стал рассказывать, ничего не тая, все, что происходило с ним в последние месяцы. Имя фройляйн Брюстнер он упомянул только один раз, и то вскользь, но это не нарушило откровенности рассказа: ведь фройляйн Брюстнер действительно отношения к процессу не имела.

— Едем к Гульду, — сказал дядя, когда К. закончил свой рассказ. — Он мой школьный товарищ. Тебе, конечно, известно его имя? Нет?! Ты, должно быть, пренебрегаешь прессой! Ведь он прославился тем, что, будучи адвокатом бедняков, не проиграл ни одного процесса. К. содрогнулся от мысли, что из уважаемого гражданина, добившегося даже известных привилегий, он был вдруг обращен в лицо, о котором ходатайствуют, чтобы он был взят под защиту адвокатом для бедняков. Как бы читая его мысли, дядя стал развивать теорию о том, что Гульд окружен заслуженным почетом благодаря тому, что защита бедняков требует куда больше сноровки, умения и связей, нежели защита богатых. Но К. уже углубился в собственные мысли. — Ведь последнее слово попрежнему остается за мной, — думал он. — И если настало время, чтобы подыскать себе дельного адвоката, почему бы не образовать себя, выслушав мнение защитника бедняков.

Дверь открыла прехорошенькая служанка с черными, немного навыкате, глазами, которые сразу же приковали внимание К. И, хотя между К. и девушкой бесцеремонно втиснулась тучная фигура дяди Альберта, К. знал, что успел произвести на нее едва ли не большее впечатление, чем она на него.

— Господин адвокат болен, — сказала девушка дяде и сделала шаг назад, не иначе как для того, чтобы восстановить утраченный контакт с глазами К.

— Ну, это уж позвольте мне засвидетельствовать самому, — сказал дядя бесцеремонно, и, воспользовавшись тем, что доступ в

спальню был свободен, деловито шагнул к дверям, увлекая за собой К.

— Неважные новости? — спросил дядя, стремительно садясь на край постели. — Это я, Альберт, твой старый друг. А уход за тобой хороший?

Адвокат стал расхваливать сиделку, которая тут же появилась, чтобы поставить свечу на ночной столик, и, наклонясь, стала ему что-то шептать.

— Ах, Альберт, — продолжал адвокат, кивнув ей головой в знак согласия, — если бы не Ленни, я совсем бы умер от сердечной болезни. Для такого больного человека, как я, главное — соблюдать постельный режим.

— И ты его соблюдаешь, — мрачно сказал дядя.

Кинув угрожающий взгляд в сторону сиделки, дядя вдруг поднялся и стал расхаживать по комнате, явно показывая, что он дожидается ее ухода. Потом, вероятно, давая понять, что терпению его наступил конец, он выпалил, ни на кого не глядя.

— Барышня, попрошу вас оставить нас одних. Мне надо обсудить с моим другом кое-какие личные дела.

— Но разве вы не видите, что господин адвокат болен? Неужели ваши дела не могут потерпеть до другого раза? — ответила сиделка спокойным тоном.

Дядюшка сделал лицо, как если бы его заставили проглотить ампулу с ядом, и демонстративно сел на прежнее место. Зная запальчивость дяди, К. был доволен результатом. — Мог бы кинуться на нее с кулаками, — подумал К. и позволил себе взглянуть на сиделку.

Она попрежнему стояла у постели адвоката и, как показалось К., поглаживала ему руку.

— При Ленни ты можешь говорить все, — сказал адвокат.

— Но дело касается моего племянника К., против которого затеян Процесс.

Услышав имя К., адвокат приподнялся на кровати и, ничуть не заботясь о том, чтобы быть последовательным, попросил Ленни покинуть комнату.

— Что касается защиты твоего уважаемого племянника, — сказал адвокат, проводив задумчивым взглядом выходящую сиделку, — то я счел бы за счастье ее начать, если, конечно, не подведет меня мое больное сердце. А если оно все же не выдержит, то трудно представить себе более достойного момента для прощания с жизнью,

чем момент торжества свободной воли, когда воля защитника правосудия не зависит от естественного закона! Поэтому адвокат, которому вы доверите столь интимное дело, должен, во-первых, считать определяющим основанием своей воли не естественный закон, как это, увы! делает большинство правозащитников, а чистый долг как всеобщую законодательную форму. Конечно, чистый долг эмпирически невозможен. Я уже не говорю о чистой мудрости. Но когда каждый действует так, как если бы он был свободен... он обретает свободу, которая и есть необходимость! Конечно, меня можно упрекнуть в противоречии. Я же отвечу вам на это, что противоречие это было бы справедливо, если бы законодательная форма, так сказать, форма принуждения, не составляла определяющего основания моей свободной воли[20]!

Подозревая, что адвокат просто-напросто пускает пыль в глаза в надежде усыпить его бдительность, К. посмотрел на дядю, который сопровождал каждое слово правозащитника почтительным кивком.

— Да откуда же Вы знаете о моем Процессе? — выдавил наконец К. вопрос, все же не оставляя надежды извлечь из этого визита пользу для себя.

— Разумеется, в высших судебных кругах, где я, как Вы сами понимаете, вращаюсь ежедневно и ежечасно...

Заметив, что К. ждет от его ответа чего-то большего, адвокат продолжил, хотя, кажется, без видимой связи. — Ведь в высших судебных кругах только о том и говорят, как о Вашем процессе. И одним только присутствием в них я могу извлечь для Вас неоценимую пользу. А если Вы сомневаетесь в правоте моих слов, считая, что болезнь может помешать мне осуществить эту миссию, я могу вас заверить, что добрые друзья из суда не оставляют меня без внимания, и от них я знаю, пожалуй, больше, чем те, кто целыми днями просиживает в суде. Вот и сейчас, например, у меня в гостях находится дорогой друг. И он показал на темный угол комнаты.

— Где же он? — спросил К. грубовато, настолько он был ошарашен поворотом событий.

В углу действительно что-то пришло в движение, а, когда дядя поднял вверх свечу, К. увидел пожилого господина с редкой бородкой, который пытался встать с кресла, одновременно усаживаясь в

[20] *Кант И.* Т. 4. С. 406.

него более плотно. Его руки, похожие на короткие крылья, то хватались за ручки кресла, поддерживая втискивающееся в него тело, то энергично разрезали воздух, как бы отмахиваясь от чести быть представленным.

В какой-то момент господин, вероятно, все же решил встать, после чего он подошел к креслу возле постели адвоката и удовлетворенно кивнул, когда адвокат представил его как господина директора канцелярии.

— К сожалению, я могу задержаться только на несколько минут, — сказал гость, удобно развалившись в кресле и глядя на часы, после чего долго говорил, плавно разводя руками и ни разу не взглянув на К. К., напротив, не сводил с него глаз, признав в нем участника собрания бородачей с мальтийскими значками, который в числе первых вскарабкался на подмостки.

— Как наивен должен был быть дядюшка, выбирая именно этого адвоката. Надо бы расспросить обо всем Ленни. Уж она-то все знает наверняка.

Мысль К. была прервана звуком бьющейся посуды, которая донеслась из-за закрытых дверей.

— Надо бы узнать, что там случилось, — сказал К. и медленно пошел к выходу, как бы оставляя за остальными право задержать его, которым никто не воспользовался.

Едва он успел закрыть за собой дверь, как на его руку легла горячая ладошка, и Ленни шепотом объяснила, касаясь его уха спадавшим на него локоном, что специально разбила тарелку, чтобы вызвать его сюда. — Ведь Вы не возражаете, не правда ли? К. и не думал возражать и поспешил последовать в сторону двери, мерцавшей матовым светом, которую Ленни уже распахивала перед ним.

— Ну, входите же, — сказала она в нетерпении.

К. оторопел. Комната представляла собой точный слепок кабинета инспектора Магена, в котором протекала его беседа с фройляйн Брюстнер: тот же шкаф с торчащими из него бумагами разной длины, тот же стол с пишущей машинкой и диван, освещенный полосой лунного света. Неужели Ленни привела его для очной ставки с инспектором? Или ему все это видится во сне?

— А кто сидит за этой машинкой? — тревожно спросил он. Ленни рассмеялась и ловко села к столу, заложив в машинку лист бумаги, и приготовилась ударить пальчиками по клавишам, точь-в-точь как это делала фройляйн Брюстнер.

— Все важные функции в этом доме выполняю я, — сказала Ленни и, забросив машинку, пересела на диван, погрузив правый локоть в подушку и положив лицо на ладонь. Теперь она смотрела К. прямо в глаза, медленно поглаживая колено.

К. почувствовал жар в спине.

— Как жаль, — продолжала она, — что мне пришлось самой зазывать вас сюда. Как видно, я вам не сильно нравлюсь.

К. знал, что она лукавит, и решил проявить осторожность, не вовлекая себя в игру.

Вместо ответа, он стал разглядывать детали обстановки, не попавшие в полосу лунного освещения. Сделав несколько шагов внутрь комнаты, он остановился перед большой картиной, висевшей в углу. Из блестящей позолотой рамки на него строго смотрел человек в судейской мантии, который сидел на высоком, как трон, кресле, вцепившись обеими руками в подлокотники и, кажется, приготовился в следующую секунду вскочить с места и, если не убить его собственными руками, то воспользоваться полномочиями правозащитника, чтобы объявить ему смертный приговор.

— Может быть, это и есть мой судья, — сказал К. и, чтобы скрыть охвативший его страх, торопливо подсел к Ленни.

— Нет, он не ваш судья, и опасаться его вовсе не стоит.

— Откуда вам это известно?

— Он всего лишь следователь, — сказала Ленни и коснулась руки К., которая плотно держала ее за талию.

— Всего лишь следователь, — повторил К. слова Ленни. — Тогда почему же он сидит на троне?

— Это фантазия художника, — сказала Ленни, поднеся руку К. к своей щеке. — На самом деле он сидит на детском стуле, на который натянута старая попона. Неужели вы только о том и думаете, что о своем процессе?

— Нет, вовсе нет, — сказал К. и, почувствовав ее близкое дыхание, усадил ее на колени.

— Ваша главная ошибка состоит в том, что вы упрямитесь, вместо того, чтобы раскаяться и сознаться во всем, — сказала Ленни, удобно размещаясь на его коленях и разглаживая юбку. — А у вас есть возлюбленная?

— Нет, — сказал К., впрочем, есть, т. е. и да, и нет.

— Вы хотите сказать, что скучать по ней не будете, если ее потеряете? — спросила Ленни.

К. вовсе этого не хотел сказать, но возражать тоже не стал. Однако, Ленни, повидимому, истолковала по-своему его молчание. Приоткрыв рот, она поспешно встала коленками на диван и очутилась так близко, что он почувствовал ее запах, горький и терпкий, как перец. Она прижала к себе его голову, наклонилась над ней и стала целовать и кусать его затылок и шею.

— Вы меня берете взамен той! — воскликнула она и, зажав в кулачок какой-то предмет, стала запихивать ему в карман. — Теперь у вас есть ключ от этого дома и мое разрешение приходить сюда, когда захотите!

Когда К. оказался на улице, моросил дождь, и бедный дядя прямо-таки накинулся на него с упреками.

— Что ты натворил, безрассудный ты мальчик! Неужели не мог найти другого времени для этой маленькой грязной твари, к тому же любовницы адвоката. Ты ведь доконал моего друга, который благородно вызвался тебе помочь и, даже видя твое вероломство, не отказался от своего слова. «Предположим, сказал он, — что кто-то утверждает о своей сладострастной склонности, будто она <...> совершенно непреодолима для него; но если бы поставить виселицу перед домом, где ему представляется этот случай, чтобы тотчас же повесить его после удовлетворения его похоти, разве он и тогда не преодолел бы своей склонности? Не надо долго гадать, какой бы он дал ответ»[21].

— И ты попрежнему уверен, что твой адвокат намерен мне помочь? — сказал К. в отчаянии. — Да как же ты не понимаешь, дядюшка, что через тебя он передает мне самую страшную угрозу? Он угрожает мне виселицей! И если от него что-либо зависит, ничто меня уже спасти не может! Но я все же надеюсь, что он всего лишь мелкая сошка.

Дядя слушал меня, кажется, смирившись с неизбежностью моей смерти, и готов был зарыдать, как рыдают родственники на похоронах особо близких людей, когда от стены соседнего дома отделилась женская фигурка и втиснулась между К. и дядюшкой.

— Фройляйн Бюрстнер, как я счастлив, что нашел вас, — прошептал К.

— А я и не знала, что вы меня искали, — возразила фройляйн и представилась дядюшке. — Позвольте мне для начала объяснить то, что имел в виду адвокат, когда предложил поставить виселицу перед

[21] *Кант И.* Т. 4. С. 408.

своим же собственным домом. Вы считаете, что он поступил как мстительный, жестокий человек. А я вас уверяю, что он сделал это из желания защититься от вас, уже давшего согласие на тайное посещение его дома с целью завладеть его возлюбленной Ленни. Поэтому в присутствии вашего доброго дядюшки Альберта я прошу вас вернуть мне ключ, подаренный вам легкомысленной Ленни. И как только этот ключ снова окажется в руках адвоката, у вас не будет лучшего защитника, разумеется, если вы не предпримете новых попыток для встреч с Ленни. Не так ли, дядюшка?

От счастья дядюшка схватил фройляйн Брюстнер за плечи и пустился в пляс под моросящим дождиком. К. следил за ними, пока не почувствовал щелчок, как будто кто-то больно хлестнул его по ляжке. Оказывается, Лампе не вовремя отпустил конец резинки, и К. вскочил, спросонья корчась от боли.

Теорема IV

Запершись в кабинете, К. вдруг почувствовал страшную усталость, как будто ночной сон не только не восстановил ему сил, а еще больше изнурил его. Но, может быть, он и вовсе не спал? Ведь проведи он ночь в собственной постели, разве мог бы он снова терпеть глупые наставления адвоката, на этот раз утвердившие его в решении не платить ему ни гроша при окончательном расчете?

Тут К. поморщился от неожиданной мысли, что пришлось соврать Ленни, придумав мутную историю о том, что подаренный ею ключ случайно попал в водосточную трубу, с которой водопроводчик возился не менее трех часов, а, когда разобрал ее, выяснилось, что никакого ключа в ней нет, на что Ленни сказала, что он превратно понял объяснение адвоката. Ведь когда тот сказал, что все разбирательства в суде ведутся негласно и что все судебные документы, особенно обвинительный акт, ни обвиняемому, ни его защитнику недоступны, он хотел лишь подготовить К. к мысли о том, что закон чистой свободной воли находится в иной, нежели эмпирическая, сфере.

К. и сам припоминал слова Гульда о том, что суд не признает ни защиты, ни адвокатов, а только терпит их, и что, согласившись стать защитником К., он сам пошел на большие убытки, ибо принял на себя унизительную функцию «подпольного адвоката». К., кажется, возразил ему, что именно так и понял его намерение, и что это утвердило его в решении переложить функцию подпольного адвока-

та на самого себя. Это рассмешило Гульда. К. явно не учел, сказал он сквозь смех, что все судопроизводство является, в первую очередь, тайной для обвиняемого. А так как приговор выносится исключительно на основании допроса, в задачу адвоката как раз и входит предварительное его проведение.

К. был поражен, и, кажется, даже спросил, зачем нужно адвокату вести допрос, когда закон уже вменил его в обязанность обвинению, на что адвокат снисходительно ответил: «Чем пристрастнее строится допрос на уровне защиты, тем больше времени остается у прокурора для обдумывания конфликта между Законом и произвольным выбором обвиняемого. А такой конфликт несомненно существует».

К. хотел было возразить, что стратегия адвоката направлена скорее на помощь обвинению, нежели обвиняемому, но потом решил сэкономить время для принятия окончательного решения. На прощанье он сказал Гульду, что «подпольным адвокатом» может называться лишь человек, защищающий чужие интересы, если, конечно, защита такого адвоката не может быть принята за обвинение. А так как сама природа определила для К. необходимость преследовать собственные интересы, он не видит ничего, кроме выгоды, в том, чтобы самому стать легальным представителем адвокатской профессии, отказав Гульду в этой позиции и, разумеется, в оплате.

Однако мысль «отказать в оплате» почему-то не прозвучала, застряв где-то на полпути между голосовыми связками и лопаткой языка, а вместо нее он услышал свистящий звук, смысл которого, кажется, заключался в том, что он готов оплатить любой счет адвоката по первому же требованию. И что дело тут вовсе не в деньгах, а в принципе.

Предаваясь воспоминаниям, К. потерял добрые полчаса драгоценного времени, но усмотрел в этом и компенсирующий фактор. Ведь он зарядился такой энергией, какой не помнил со времен увлечения игрой на бильярде. Мысль работала, как хорошо слаженный механизм, предписывая ему самому составить оправдательную записку для подачи в суд. Правда, такой проект потребует долгой, почти бесконечной работы, ибо в записке нужно будет описать во всех подробностях всю жизнь, восстановив в памяти самые малейшие поступки и проверить их со всех сторон. Ведь суд вправе ждать от него отчета, на каком основании он поступил так, а не иначе, и в какой мере данный поступок подлежит одобрению (или порицанию) с точки зрения практического Закона.

Преимущества такого подхода, основанного на свободной воле, хотя и не без некоторого принуждения со стороны законодательной власти, перед платными услугами подневольного адвоката представлялись ему несомненными. Оставалось лишь сформулировать свое понимание практического Закона.

Конечно, как рациональное существо, я признаю все мои действия мотивированными волей и должен быть всегда готов к вопросу о том, почему я поступаю так или иначе, хотя, честно сказать, рассудок служит мне скорее для оправдания действий, чем для объяснения их. Тогда в чем может заключаться противоречие между свободой и принуждением, и где, если не в самом себе, должен я его искать? Не следует ли начать защиту именно с этих рассуждений?

Конечно, я осуществляю выбор либо по природной склонности, т. е., с учетом объекта своего желания и заключенного в нем материального интереса, либо независимо от материального интереса. В последнем случае произвольный выбор может быть понят как свобода, хотя и в негативном смысле. Ведь о свободе в позитивном смысле я могу говорить только тогда, когда моя воля устанавливает для себя собственное законодательство за пределами чувственного опыта[22]. Но могу ли я считать себя агентом, порождающим свой моральный закон, если меня к тому принуждают внешние силы, скажем, воля прокурора, судьи и т. д.? А что такое воля прокурора, судьи и т. д., если ей, как и моей воле, надлежит освободиться от желаний и устремлений, препятствующих свободе? Не означает ли это, что и вам, и мне надлежит создать особую каузальность свободы, подобную каузальности природы, но не тождественную ей? И в той мере, в какой мы можем разделять эту каузальность свободы, т. е. автономию разума, которая есть одновременно и свобода, и необходимость, мы по необходимости признаем общий фундамент для обвинения и защиты, тем самым разрушая между ними барьер и закладывая формальные условия возможности закона вообще.

К. был вне себя от восторга. Ведь то, что он измыслил в качестве своей защиты, как раз и было четвертой теоремой чистого практического разума, которой ему не доставало для завершения работы. Если подумать, закон естественной необходимости может послужить основанием и для защиты, и для обвинения, т. е. и для защиты свободы от принуждения (свободы в отрицательном смысле) и для свободного принуждения законодательства, выступающего от лица чис-

[22] Там же. С. 412–413.

того практического разума. И будь прокурор способен оценить всю гибкость этой мысли, разве не захочет он добровольно сложить оружие? Ave, Cezar, moritori te salutant!

— А что, если он, — думал К., уже наслаждаясь вечерней прохладой, — станет, не желая подвергать свой ум чрезмерным усилиям, настаивать на том, что я полагаюсь на форму разума лишь на словах? Ведь затверди он с упрямством Валаамовой ослицы, что de facto я живу по принципу личного счастья, смогу ли я что-либо противопоставить этому образцу тугодумия?

Не дав сомнению утвердиться, К. закрыл руками уши и так стоял, пока ответ не прозвучал сам собой. — Неужели я похож на человека, поставившего своей жизненной целью быть исключением из правила? — скажет он прокурору. — Неужели я стану измышлять разного рода ходы и уловки, предпочтя их принципу автономии, который ясен каждому? Разве не понятно мне, равно как и вам, и любому другому образованному человеку, что такое долг? И разве все мы не дорожим этим пониманием больше, чем дорожим жизнью? Поздравляя себя с успехом, К. вдруг толкнулся лбом в какую-то дверь и, прежде, чем дать себе отчет в том, куда она может вести, он уже стоял в приемной инспектора Магена.

— Фройляйн Брюстнер, — выдохнул он, от неожиданности не зная, что сказать.

— Вы ищете фройляйн Брюстнер? Но она уже давно здесь не работает, — услышал он знакомый голос, не вполне вдаваясь в смысл сказанного.

— Вы конечно же вправе предположить, что я живу по природной склонности, не заботясь о высшем благе. И будь я человеком, измышляющим всякие ходы и уловки, я стал бы упираться, говоря, что это не так, или, скажем, свалил бы всю вину на дядюшку Альберта. Он хотя и добрый старик, но большой деспот и из любви ко мне не может помыслить такого дела, в которое бы не втянул и меня. Конечно, когда разбилась в кухне посуда, я был принужден расстаться с добрым дядюшкой. Ведь не пускать же дело на самотек, когда Ленни... когда у Ленни... когда...

— Вы, наверное, пришли на прием к инспектору Магену? Вы ведь господин К., не правда ли?

Хотя губы фройляйн Брюстнер и вывели его имя, К. с отчаянием уловил в ее тоне нотку равнодушия, едва ли не враждебности.

— Если вы намекаете на переменчивость моих чувств, — сказал он, — я могу разуверить Вас, что это не совсем так, вернее, вовсе не

так, о чем может охотно засвидетельствовать мой дядюшка Альберт. Вы ведь с ним знакомы, не так ли, фройляйн Брюстнер?

— Боюсь, что фройляйн Брюстнер отсюда уволена, — сказала барышня. — Уж слишком смело распорядилась она чужими ключами.

— Ах вот оно что! Неужели Вы, т. е. она, могли быть уволены из-за этой железяки? Да я готов хоть сейчас вернуться к доктору Гульду и наделать сколько угодно таких безделок!

Последнюю фразу он прокричал, стоя на коленях у кресла, за которым сидела фройляйн Брюстнер, которая уже мягко держала его за руку и приподнялась, чтобы усадить его на диван.

— Какой же вы чувствительный, — сказала она мягко.

— Да, я чувствительный, — вскричал К. в восторге. — А если мы, т. е. вы, пожелаете быть ровно в пять у алтаря городского собора, вы узнаете про меня все остальное!

— Господин К.?

К. выпрямился и наклонил голову.

В проеме двери стоял инспектор Маген.

— Неужели это уже со мной было? — принеслось в его голове, и он торопливо засеменил вслед за инспектором.

— Я вижу, вас беспокоит вопрос о справедливости наказания, — сказал инспектор, усаживаясь.

К. заметил, что, не рассчитав движения, инспектор оказался на самом углу кресла, почти вплотную придвинутого к столу. И хотя никто не мешал ему исправить ситуацию, он почему-то предпочел оставить все, как есть, неудобно втиснув ногу между ножками стола и кресла.

— Вы хотите знать, одобряет ли «арестованный», как вы изволили меня поименовать в прошлый мой визит, сам факт арестования и считает ли он его справедливым? — начал К., с каждым словом чувствуя себя все свободнее.

Неожиданно для себя, он придвинул к себе свободный стул, подождал, не вызовет ли этот жест нарекания инспектора, и сел, свободно вскинув ногу на ногу.

— Конечно, я допускаю, что тот, кто наказывает, может убедить себя в том, что он делает это из добрых побуждений, ибо без чувства того, что он поступает справедливо, он вряд ли может получить удовлетворение от наказания. Вопрос состоит лишь в том, могут ли наказывающий и наказываемый договориться о том, что справедливо?

— Но разве мера наказания не является единственным показателем характера преступления? — тут же ответил Маген, напирая на слово «единственным». — Разве преступник не лишает себя сам той доли личного счастья, которой мог бы воспользоваться, не соверши он поступка, заслуживающего наказания?

— Это для меня новость! Неужели вы изобрели наказание только для того, чтобы напомнить мне, что я сам отказываюсь от личного счастья?

— Как раз наоборот. Полагая унизительным для свободной воли рассматривать наказание как препятствие к достижению личного счастья, мы настаиваем на соблюдении морального закона, который уводит от чувственной природы, открывая для нас чистый интеллигибельный мир, не зависящий ни от каких эмпирических условий.

— Бездарный казуист! — подумал К. — Эта химера интеллигибельного мира нужна ему лишь для того, чтобы избежать признания, что система, в которой они навели порядок, трещит по всем швам.

— Но если наказание предусматривается в сфере того, что Вы называете «чистым интеллигибельным миром», зачем ему понадобилось включить в свою сферу мое тело? — спросил К. насмешливо. — Почему наказание нацелено на то, что к интеллигибельному миру отношения не имеет?

— Подчиняя разуму все наши максимы, мы делаем допущение, что благодаря нашей воле мог бы возникнуть еще один мир и, соответственно, еще один естественный порядок. Здесь работает чистая аналогия.

— А чем Вам не нравится порядок, данный природой?

— Он лишает нас свободы.

— Вы хотите сказать, свободы принуждения?

Инспектор Маген рывком поднялся и откинул мешающий ему стул, который с грохотом обрушился на пол.

— Под высшим благом Вы, кажется, имеете в виду какой-то объект, вероятно, следуя Аристотелю или Эпикуру, которые строили этот объект на максиме личного счастья. Не сочтите меня казуистом, но даже видя высшее благо в максиме «добродетели», которую так высоко ценили стоики, Вы лишь указываете на объекты, которые ограничивают, а то и вовсе уничтожают друг друга.

— Тогда что же, по-Вашему, является высшим благом? — спросил К. только для того, чтобы что-то спросить.

— Я полагаю, им должен быть синтез счастья и добродетели, хотя проблема морального закона решается в сфере того, что должно быть побудительной причиной для высшего блага, добродетель, нацеленная на счастье, или счастье, выбранное добродетелью в качестве цели...

— Ваш моральный закон, как и всякий закон магии и хиромантии, кажется, держится лишь на парадоксах, — сказал К. и, не прощаясь, пошел к двери.

Притча

Когда К. подошел к собору, дождь почти перестал, но было сыро, холодно и сумрачно.

— Поди, в соборе холоднее, чем на улице, — подумал он, с беспокойством ощупывая шарф, плотно затягивающий ему шею и подбородок. — Мне надо остерегаться. Я ведь так подвержен простудам. Часы пробили ровно пять, когда он поднялся вверх по ступеням и заглянул в распахнутую дверь собора. Вдали, на главном алтаре, большим треугольником горели свечи. Собор был совершенно пуст, если не считать старухи, которая стояла на коленях перед мадонной.

— Хорошо бы фройляйн Брюстнер немного опоздала, дав мне время найти подходящее для беседы место.

К. уже заранее решил, что посадит фройляйн Брюстнер перед какой-нибудь картиной, и нащупал в кармане пальто маленький фонарик. Оставалось лишь найти сюжет, который мог бы послужить подходящей иллюстрацией. Первое, на что попал луч его фонарика, был угол картины с огромной фигурой рыцаря в доспехах. Застыв на месте, рыцарь опирался на меч, как если бы сторожил кого-то.

— Вот какого мне надо бы защитника, рыцаря без страха и упрека!

К. осветил фонариком остальную часть картины, и увидел, что на ней изображен сюжет положения в гроб тела Христа в известной ему трактовке. Решив остановиться на этом сюжете, он сунул фонарик в карман и хотел было вернуться к главному входу, как вдруг услышал голос фройляйн Брюстнер.

— Господин К.!

Он вздрогнул и устремил взгляд в направлении назвавшего его имя голоса, но ничего, кроме кромешного мрака, вокруг себя не увидел. Попривыкнув к темноте, он заметил где-то вдалеке мерцаю-

щий свет горящей лампады, какие обычно зажигают для проповедника.

— Но зачем бы в пустом соборе оказаться проповеднику? — подумал он. — Наверное, его пригласила фройляйн Брюстнер. Так и есть. Она решила тайно обвенчаться со мной.

Он пошел на свет лампады и, сделав несколько шагов, увидел у колонны, недалеко от хоров, над алтарем, маленькую боковую кафедру из камня, к которой вела узкая лесенка. Кафедра была настолько мала, что издали казалась пустой нишей.

— Ага, — сказал он себе, разглядев у основания лесенки священника в парадном облачении. — Сейчас начнется венчание. Но где же фройляйн Брюстнер и почему не освещен орган?

К. вдруг вспомнил, что даже не успел купить колец. Но можно ли винить его в нерадении? Конечно, будь он попрактичнее, мог бы запастись ими на всякий случай. Как мог он думать о венчании без того, чтобы соблюсти необходимый ритуал?

— Может быть, мне следует отправиться на поиск невесты? — подумал он и вдруг раздражился. — Как легкомысленно было со стороны фройляйн Брюстнер оставить меня в неведении о дальнейших планах. Конечно, она тоже ищет меня в другом конце зала. Ну, и пусть ищет! Или нет, я непременно должен найти ее! Должен, по крайней мере, добраться до среднего прохода и дать ей возможность заприметить меня!

К. двинулся с места, прошел на цыпочках вдоль скамьи, выбрался в широкий средний проход и пошел по каменным плитам, которые отдавались гулом после каждого его шага. Когда он замедлял шаг, он мог слышать, как под высоким сводом вторило ему многократное эхо.

— Слава Богу, теперь я на виду. Нужно только продолжать ходить, пока все не прояснится.

— Ах вот вы где, — раздался голос фройляйн Брюстнер.

Он повернул голову и снова увидел священника, который поводил рукой так, словно требовал, чтобы он приблизился.

К. с готовностью бросился к нему но, зацепившись за подставку, на которой стоял горшок с цветами, растянулся на полу и остался лежать, покрытый землей и выкорчеванными из земли корнями растения.

— Так это вы, господин К.? — сказал священник, уже стоя над головой К., как бы готовый к отпеванию.

— Да, я К., — ответил К., отплевывая комья грязи.

— Значит вы тот, кого я ищу. Я — капеллан тюрьмы, и велел позвать вас сюда.

— Но меня сюда никто не звал. Это я сам решил пригласить... А разве я приговорен? — вдруг прервал себя К., произнеся свой вопрос одними губами.

— Я, конечно, с делом не знаком, — сказал капеллан, — но раз мне поручили разговор с обвиняемым — значит, ваша вина доказана.

— Но я не виновен. И можно ли вообще быть виновным без того, чтобы не знать обвинения?

— Но обвинение выносится из приговора.

— А приговор?

— Приговор рождается постепенно в ходе разбирательства.

Оба надолго замолчали. Больше всего К. хотелось разузнать побольше о приговоре, но он не знал, что именно надлежало в таких случаях спрашивать.

— Ты очень добр ко мне, — сказал он, совсем не ожидая, что обратится к священнику на «ты», как к ребенку. — Я чувствую, что могу говорить с тобой откровенно.

— Не заблуждайся, — строго сказал священник, — тоже перейдя на «ты». — Я ведь представитель практического Закона, который желает подчинить себе каждый спекулятивный разум на том основании, что ему надлежит плотно закрывать свои границы. И если хочешь, я расскажу тебе притчу, которую прочел во Введении к Закону.

Он сел на скамью, указав К. место рядом с собой.

Один поселянин приходит к привратнику Закона и просит пропустить его. — Сейчас не могу, — отвечает ему привратник. — А потом? — Потом будет видно.

Видя, что ворота открыты, поселянин с любопытством заглядывает внутрь. — Если тебе так не терпится, иди, — говорит привратник. — Зачем слушаешь моего запрета? Но знай — могущество мое велико. Поселянин, хотя и удивлен тому, что доступ к Закону не открыт для всех, решает повременить, дождаться своего часа. Проходит год, другой. Поселянин пытается подкупить привратника. Предлагает ему самое ценное, что взял с собой. Привратник дары принимает, но каждый раз предупреждает его, что делает это только затем, чтобы поселянин не думал, что он что-то упустил. И вот, когда жизнь поселянина подошла к концу, его вдруг осенило:

— А почему за все эти годы никто не переступил порога Закона? — спросил он привратника. — Да потому, что эти врата были предназ-

начены лишь для тебя одного! — сказал привратник и достал ключ, чтобы их запереть.

— Я так и почувствовал, что коварный привратник обманет доверчивого прихожанина, — воскликнул К. в сердцах.

— Почему «обманет»? Разве привратник не исполнял своего долга? Разве он не охранял ворота Закона, как ему было предписано?

— Но как же мог он не впустить человека, для которого предназначался именно этот вход? Как он жесток!

— Но справедливо ли твое обвинение? И откуда ты взял, что привратник «не впустил» поселянина? Ведь поселянин сам принял решение «повременить», а, пожелай он знать, для кого открыты ворота, разве привратник не сказал бы ему? А не заметил ли ты, что привратник вовсе лишен чванства? Он даже шутит с поселянином, приглашая его войти, хотя, вероятно, и намерен строго держаться запрета.

— Так, значит, запрет все же есть? Значит, ворота к Закону действительно закрыты?

— Разве ты не слышал, что они как раз открыты?

— Значит, дело все же в привратнике?

— Твоя беда в том, что, осуждая привратника, ты требуешь от него святости, т. е. «полного соответствия убеждений с моральным законом». Но «святость есть совершенство, не доступное ни одному разумному существу ни в какой момент его существования»[23].

— А с чего вы взяли, что я требую святости от привратника?

— Потому, что она необходима для доказательства морального назначения нашей природы.

— Так, стало быть, я прав?

— Если бы тебя приставили охранять моральный закон, ты был бы прав, не позволяя человеку делать закон инструментом его капризов.

— А если прав привратник, в чем, собственно, заключается его правота?

— Привратник прав, ожидая понимания от прихожанина, который, услышав Закон правильно, понял его превратно. Ведь правильное восприятие и неправильное толкование не есть взаимоисключающиеся понятия. Не так ли?

— Но в чем же правота вашего привратника? — спросил К., не надеясь услышать ничего нового.

[23] Там же. С. 519.

— Он понял самое главное, а именно то, что совершенство, хотя и никому не доступно, все же возможно... «только в прогрессе, идущем в бесконечность»... — Но разве можно «допустить продолжающееся до бесконечности существование разумного существа? — Такое существование и называют бессмертием души»[24], — сказал священник и, заметив, как взволновал К., взял его за руку.

— Неужели простой привратник мог все это вычислить сам? — сказал К., вытирая слезы. — Неужели он сам захотел пощадить прихожанина, даровав ему бессмертное существование?

— Конечно, даровать вам существование он вряд ли мог. Не Бог же он на самом деле? Но он рассуждал с позиции высшего блага, т. е. постулируя возможность лучшего мира. И его долгом было содействовать этому высшему благу. Я рад, что ты понял, наконец, что усомниться в достоинствах привратника — значит, усомниться в Законе. Ведь поселянин, да и ты сам, только подходите к Закону, тогда как привратник уже приобщился к нему. И кто, если не Закон, определил его на службу?

Конец

К. лежал, с головой накрывшись одеялом, и настороженно прислушивался. Когда за Лампе захлопнулась дверь, он освободился от ночных доспехов и, как был, босой, подошел к гардеробу. Конечно, он мог простудиться. Но мысль о простуде почему-то даже не пришла ему в голову. И нельзя сказать, чтобы его мысль была сосредоточена на чем-то полезном. Скажем, распахнув дверцы гардероба, он вдруг подумал, что его лучшая черная пара оставалась без применения с тех пор, как начался Процесс, конечно, если не считать путешествия к прачке, откуда она вернулась, сверкая девственной новизной и глянцем.

Рядом с сюртуком висела накрахмаленная до синевы рубаха с воротничком и рюшами, с которой он и начал свой туалет. Застегнувшись на все пуговицы, он стал завязывать нашейный платок, но, завязав его, стал нетерпеливо развязывать его, а, едва развязав, стал завязывать снова, и, если бы он вдруг не вспомнил о Сизифе, он, наверное, продолжал бы свое занятие гораздо дольше.

Уже держа в руках трость и цилиндр (напомним, что шпагу он не носил с тех самых пор, как она вошла в моду у купцов), он

[24] Там же. С. 519–520.

вспомнил, что забыл взять табакерку и перстень, которые лежали в шкатулке на письменном столе.

Нанизывая кольцо на безымянный палец, он заметил, что рука несколько дрожит.

Он вытянул ее во всю длину и придвинул к двери стул, на котором ему предстояло сидеть до прихода гостей.

Ровно в два часа ночи раздался осторожный стук в дверь, и в его прихожей оказались два господина в таких же, как у него, цилиндрах.

— Это мои двойники, — подумал К. и обратился к одному из них с вопросом: — А в каком театре вы играете?

Не удостоив К. ответом, господин выдвинул в сторону локоть, просунув в него руку К., после чего обвил его руку своей рукой, как К. показались, привычной хваткой.

То же проделал и второй посетитель, и они слились в одно целое, как скульптура на соборной площади, которая напомнила К. вчерашнее ожидание фройляйн Брюстнер.

К. шел легко и вроде бы даже весело. Меньше всего ему хотелось показать своим спутникам, что Процесс ничему не научил его, и что он так и уйдет тупым упрямцем. Пусть про меня потом не скажут, — думал он, — что в начале Процесса я стремился его закончить, а теперь, в конце его — начать сначала.

В полной гармонии они перешли втроем мост, освещенный луной. Оба господина беспрекословно следовали каждому движению К., и, когда он повернулся к перилам, оба всем телом повернулись вместе с ним. Вода, переливаясь и дрожа в лунном свете, струилась вокруг маленького острова, где, словно теснясь друг к дружке, густо росли побеги кустарника.

Дорожки, усыпанные гравием, — сейчас их было не видно — вели к удобным скамейкам, где К. летом часто отдыхал, позевывая и потягиваясь всем телом.

К. погрузился в воспоминания и вроде бы потерял счет времени, потому что, когда он взглянул перед собой, перед ним уже лежал загородный ландшафт, который начался сразу, почти без перехода. Остановившись у последнего строения, которым оказалась каменоломня, господа отпустили К., дав ему возможность молча ожидать, что будет дальше, сняли цилиндры и, как по команде, взмахнули носовыми платками, чтобы отереть вспотевшие лбы.

Потом первый господин расстегнул сюртук и вынул из ножен, висящих на поясном ремне поверх жилетки, длинный, тонкий, обо-

юдоострый нож мясника и, подняв его, проверил, хорошо ли он отточен.

На всех лежало лунное сияние в том естественном спокойствии, которое ни одному другому свету не присуще.

К. вскинул глаза на оставленный позади город. На верхнем этаже дома, примыкавшего к каменоломне, шло гулянье. В отворенные настежь окна были видны пары, которые кружились в неудержимом хороводе танца. Вдруг через открытые двери балкона показалась чья-то головка. Да, это была фройляйн Брюстнер, облаченная в белый свадебный наряд. Как же он мог забыть? К. хотел что-то крикнуть, но голос не повиновался.

На его горло уже легла рука одного господина, а другой вонзил ему нож глубоко в сердце и повернул дважды. Потухшими глазами К. видел, как оба господина, прильнув щекой к щеке, наблюдали за развязкой.

* * *

Для авторского Я, как и Кафка, Кант оговаривает особую позицию «супервизорского наблюдения». Он видит ландшафт, населенный «вещами в себе», или фигурами, способными свернуться до размера «точки» и свободно (т. е. с осознанной необходимостью) подчиняется моральному закону как условию истинности разума. Теперь представим себе, как это мог сделать, сознательно или бессознательно, Франц Кафка, что точка наблюдения авторского Я, его Глаз или Ухо, принадлежащие в равной мере и слепому телу (пресловутой вещи в себе) и всесильному Закону, оказывается многократно перемещенной. Разве расположенность к Закону не может позволить одному телу (вещи в себе) направить свой Глаз и Ухо на другие тела (тоже вещи в себе)? Представим себе дальше, что «вещь в себе» является телом, которым располагает некое Я, а негодующие Глаз и Ухо другого тела, по смежности расположенного ближе к Закону, начинает неусыпно и беззастенчиво наблюдать за движениями тела Я, желая пройти сквозь непроницаемый защитный барьер. Не начнет ли Я видеть себя уже не собственными глазами, а глазами тела, идентифицирующего себя с Законом? Может ли Я в таком случае продолжать доверяться своему разуму, предположительно построившему общий Закон по им же изобретенной схеме?

Теперь попробуем вернуться к Кафке. Нет ли в действиях персонажа К., настроившего собственную фантазию, а, может быть и разум, на эксперимент с телами (вещами в себе), скрытого желания

пройти сквозь (обойти, перепрыгнуть, перелететь через) величественный и непроницаемый ландшафт того «океана», к которому в паническом страхе мог обращаться Кант, сторонившийся любого путешествия? Только у Кафки, читателя Канта, таким устрашающим ландшафтом мог быть уже не океан, а «Замок», центр непроницаемой (и притягивающей) немецкой культуры, без проникновения в которую вряд ли могло реализоваться его авторское Я.

«Итак, с позиции супервизорского (сверхчувственного) наблюдения открывается картина предельно простая — ломаная фигура продвижений К. в его попытке преодолеть препятствие — Замок. Его прямое продвижение искажается силовыми полями Замка и наложениями поля К. и поля Замка.

Если мы опять поменяем точку наблюдения за К., т. е. наблюдатель опять станет в позицию тела К., перспектива, открывающаяся с этой точки, опять будет задаваться масштабами тела К. С этой позиции наблюдения мы не можем накладывать и совмещать фрагменты пространства и подгонять их один к другому по принципу мозаичной картинки. Теперь мы видим некоторую последовательность продвижений К., пространства чередуются по смежности. Здесь невозможно наблюдать ни пространственной, ни временной целокупности, а значит, здесь бессмысленно вводить понятие "судьбы". Ландшафты обозреваются в упор, они ограничены полем зрения К. <...>. Мы не можем оторваться от тела К., оно задает определенность созерцаемого, формирует ближайшую реальность, развернутость действительности. Здесь нет синтеза и сложения точек зрения, нет целокупности, а есть последовательность мгновенных снимков, произведенных телом. Особенность, отличающая видение К., — его абсолютное равнодушие к соединению информационных потоков, он как будто бы абсолютно не заинтересован в связывании, сличении и вообще в последовательной работе с получаемой информацией. С разных сторон к нему собираются сведения о Замке, но К. не прикладывает абсолютно никаких усилий для склеивания, соединения знаний о Замке. И в этом, именно в этом проявляется его последовательность: К. свободен от всякой отягощающей и тормозящей рефлексии, в нем проявляется его номадическая сущность, он продвигается, меняет ракурсы, но его не отягощает ни память, — закрепленная последовательность знаний, — ни воображение, — опережающая рефлексия. Как варвар, номад, он понимает, что эти формы продвижения ему только мешают, а потому он последовательно отказывается от всякой попытки создать теорию Замка, стремления понять его. Муд-

рость его и согласие с собственной природой состоит именно в том, что К. выбирает ту тактику, которая соответствует его способу существования. Он не пытается разоблачить замок в непоследовательности, нелогичности, неправоте, он работает с фрагментами замкового пространства и работает весьма талантливо. В этой стратегии не требуется никакой особой связанности и слитности видения. Достаточно реакции на поступающую множественность раздражителей, а неизбежная дискретность, прерывистость картинки соответствует избранным телесным практикам — состояниям, в которые постоянно оказывается погруженным тело К., — сон, усталость, рассеянность, отсутствие интереса к происходящему — все это ничто иное, как точные и корректные реакции К. на ситуацию, в которую он вовлекается, т. е. на характер взаимодействия К.-тела и Замка.

Существенные компоненты ландшафта — пустота, заснеженность, особая разреженность пространства — это тоже не что иное, как победа номада над плотностью и неприступностью препятствия. Получается, что по видимости безрезультатная и бесперспективная стратегия К. в обращении с Замком на самом деле представляет собой хитроумную и, главное, соответствующую и природе К., и природе Замка политику. Игру ведет не только Замок, но и К., и нарративное движение романа осуществляется исключительно усилиями К. "описать" или, точнее, вписаться в такую непроницаемую с предельной плотностью фактуру, как Замок.

Теперь мы можем назвать К. подлинным метафизиком, ибо все его действия — это "умная форма", энтелехия, осуществленность в пределах такого пространства, которое организовано противоестественным для данного тела способом. К. сознает свою природу, свою физику, но не логически, ибо в замковом пространстве царит замковая логика, а именно физически, т. е. таким образом, который содействует сохранению данного тела в данных обстоятельствах, и теперь, не нарушая и не разрушая телесной концепции, он продвигается и утверждает себя в качестве теоретика, т. е. того, кто со своей частной точки зрения видит, понимает всю конструкцию.

Потому само присутствие К. около Замка является существенной компонентой всего Замкового ландшафта. Тело К. открывается с панорамной высоты в качестве точки, подпадающей под силовые действия более крупных объектов, активно формирует ландшафт с иной позиции, и это находит свое подтверждение в частных фрагментах, в тех картинах, где очевидным оказывается формирующее и трансформирующее участие К. в преобразовании смежной с ним территории <...>.

Задача соединения двух перспективистских картинок — супервизорской и частной, принадлежащей собственно господину К., — оказывается важной, потому как пока что мы не имели случая показать природу К.-тела (сверху оно открывается как точка, когда же мы встаем в позицию самого К., в позицию К.-созерцателя, мы видим то, что видит сам К., но не имеем возможности видеть К.-тела, его поверхности). В романе эта проблема представлена Кафкой в гениальном воплощении, тело главного героя К. действительно оказывается неописуемым, поскольку не на что опереться в том случае, когда нам (как неким третьим созерцателям по отношению к герою и к автору) хочется рассмотреть К. Роман устроен таким образом, что нам даются либо те картинки, где мы видим мир, положенный К., либо наблюдаем сверху расположение точечных тел без привычных поверхностей тела и лица»[25].

«В то время, когда Кафка писал первые страницы “Процесса”, разразилась война», — писал биограф Кафки Клод Давид <...>. Вместо того, чтобы участвовать во всеобщем энтузиазме, он все больше замыкается в себе. “Я разбит, я не окреп. Пустой сосуд, еще целый, но уже погребенный под осколками, или уже осколок, но еще под гнетом целого. Полон лжи, ненависти и зависти. Полон бездарности, глупости, тупости. Полон лени, слабости и беззащитности. Мне тридцать один год... Я обнаруживаю в себе только мелочность, нерешительность, зависть и ненависть к воюющим, которым я страстно желаю всех бед”». Разброс мыслей вроде бы остается тем же и год спустя, в 1915. Следя за тем, как все его друзья уходят на фронт, он вроде бы тоже хочет быть призванным. С февраля 1915 г. по апрель 1916 г. Кафка не пишет ни строчки. Когда его признали годным для «вспомогательной службы», агентство, в котором он работал, затребовало его назад. «Год спустя его снова вызывают, и 21 июня 1916 г. он предстает перед другой комиссией. Тогда Кафка идет к своему директору и просит его, чтобы, в случае продолжения войны, его не освобождали от армии и, наоборот, если война закончится, чтобы ему предоставили отпуск без содержания на шесть месяцев или на год. Делая это, он обвиняет себя в “Дневнике” в малодушии и во лжи: если бы у него хватило смелости, он должен был бы просто заявить о своей отставке <...>. Так он пережил войну, далеким и иногда страдающим зрителем. Она еще больше углубила его одиночество, не оторвав его от фантазмов <...>. 26 апреля 1916 г.

[25] *Серкова В. А.* Топология метафизического пространства: Ф. Кафка. «Замок». Op. cit. С. 99–101.

Кафка пишет Фелице: “Я остался один в пасхальные дни и принялся царапать для себя самого, чтобы убедиться, что после двух лет я могу еще написать хоть фразу”. <...> Понадобится еще шесть или семь месяцев топтания на месте, прежде чем Кафка найдет себя».

<Клод Давид>

«Сохранилась детская фотография Кафки: редко когда “бедное и короткое детство” являло собой картину столь пронзительную. Снимок сделан, очевидно, в одном из тех фотоателье прошлого столетия, оформление которых, с его драпировкой и пальмами, гобеленами и прочим декоративным хламом, напоминают одновременно о тронных залах и пыточных камерах. Именно здесь, в тесном, по сути, смирительном, перегруженном позументами детском костюмчике, стоит мальчик примерно шести лет отроду на фоне чего-то, что по идее должно изображать зимний сад. На заднем плане торчат пальмовые лапы. И вдобавок ко всему, словно он призван придать этим бутафорским тропикам вид еще более провинциальный и затхлый, мальчик держит в левой руке непомерно огромную широкополую шляпу наподобие тех, что носят испанцы. Безмерно печальные глаза господствуют над сооруженным для них искусственным ландшафтом, в который тревожно вслушивается раковина большого детского уха».

Вальтер Беньямин, 1934.

«Когда Макс Брод говорит: “Непроницаем был мир всех важных для него вещей”, то хочется добавить: самым непроницаемым для Кафки всегда оставался жест. Каждый жест для него — это действо, можно сказать, драма, драма сама по себе. Сцена, на которой эта драма разыгрывается, — всемирный театр, программку для которого раскрывает само небо, — это только его задник: так что если уж изучать этот театр по его собственным законам, то нужно рисованный задник сцены забрать в раму и повесить в картинной галерее. Над каждым жестом Кафка, в точности как Эль Греко, разверзает небо, и так же, как у Эль Греко, который был крестным отцом экспрессионистов, важнейшим средоточием происходящего остается именно жест, движение, повадка. Люди, заслышавшие стук в ворота, ходят, съежившись от страха. Именно так изобразит испуг китайский актер, но при этом ему и в голову не придет вздрогнуть».

Вальтер Беньямин, 1934.

«...весь роман («Процесс» — А. П.) не что иное, как развернутая парабола. Но слово “развернутая” имеет, по меньшей мере, два смысла. Развертывается бутон, превращаясь в цветок, но развертывается, как знает всякий ребенок, и сложенный из бумаги детский

кораблик, превращаясь снова в развернутый лист бумаги. Вообще-то именно этот второй вид "развертывания" больше всего и подобает параболе, когда удовольствие от чтения сводится к "разглаживанию" смысла, чтобы он в конце лежал перед нами "как на ладони". Но параболы Кафки развертываются в первом смысле, т. е. как бутон в цветок. Продукт их развертывания ближе к поэзии».

Вальтер Беньямин, 1934.

«Потому как забвение насылает на нас бурю. А учение — это отважный бросок верхом на коне навстречу буре. Вот так нищий на скамеечке у печи скачет верхом навстречу своему прошлому, чтобы распознать самого себя в образе короля, спасающегося бегством. Жизни, что у Кафки слишком коротка для прогулки верхом, больше подобает именно такая скачка навстречу забвению — на нее-то жизни хватит, "покуда не выпростаешь ноги из стремян, которых, впрочем, и нет вовсе, покуда не бросишь поводья, которых, впрочем, тоже нет, и вот ты уже летишь, не видя под собой земли, только слившуюся в сплошной ковер зеленую гладь, и нет уже перед тобой конской головы и шеи"[26]. Так сбывается легенда-фантазия о блаженном наезднике, что в упоении мчится сквозь пустоту навстречу своему прошлому, уже ничуть не обременяя своего скакуна. Но горе тому всаднику, кто цепью прикован к своей кляче, потому что положил себе цель в будущем, пусть даже самую ближайшую — угольный подвал. Горе и его скакуну, горе обоим: угольному ведерку и его наезднику. "Верхом на узде, ухватившись за ушко — а чем не уздечка? — и тяжело кренясь на поворотах, я спускаюсь по лестнице; зато внизу мое ведерко вдруг воспрянуло: молодцом! молодцом! — даже верблюды, залегшие на земле, не могли бы, величаво встряхиваясь под палкой погонщика, подняться красивее"[27] <...>. "Повсюду, — говорит Плутарх, — во время мистерий и жертвоприношений, что у греков, что у варваров, учат... что должно быть два основных начала и, значит, две противоположные силы, из которых одна придерживается правой руки и ведет прямо, в то время как вторая поворачивает вспять и отклоняет в сторону". Вспять — это то направление изучающей, пытливой мысли, которое наличное бытие превращает в писание. Его адепт и учитель — тот самый Буцефал, "новый адвокат"[28], который без всемогущего Александра, — а, про-

[26] «Желание стать индейцем» — миниатюра раннего Кафки.

[27] «Верхом на ведре» — еще одна миниатюра Кафки.

[28] Поскольку фигура Буцефала могла родиться в фантазиях Кафки как символ собственной души (наездника), двойника души законодателя Иммануила Канта (Александра Македонского своего времени), возможно, прототипа (и антипода)

ще говоря, наконец-то избавившись от рвущегося только вперед завоевателя, — пускается в обратный путь <...>. Не так давно историю эту избрал объектом толкования Вернер Крафт. Уделив пристальное, до мельчайших деталей, внимание всем особенностям интересующего его текста, интерпретатор замечает: "Мировая литература не знает примеров более беспощадной, более сокрушительной критики мифа, чем в данном произведении". Кафка, правда, как признает толкователь, не употребляет слова "справедливость"; но между тем критику мифа он якобы осуществляет именно с точки зрения категории справедливости. — Однако зайдя так далеко, мы рискуем понять Кафку совершенно превратно, если остановимся именно на этой мысли. Действительно ли здесь мифу именем справедливости противополагается право? Да нет, в качестве правоведа Буцефал остается верен своей родословной. Просто он, похоже, — и именно в этом, по Кафке, судя по всему, и есть новый момент как для Буцефала, так и для коллегии адвокатов, — уже не практикующий юрист. Право, которое более не применяется, а только изучается — вот это и есть врата справедливости».

Вальтер Беньямин, 1934.

его биологического отца, я позволю себе полностью воспроизвести эту миниатюру, получившую у Кафки название «Новый адвокат». «В наших рядах объявился новый адвокат — доктор Буцефал. Мало что в его наружности напоминает время, когда он был боевым конем Александра Македонского. Однако люди сведующие кое-что и замечают. А недавно в парадном подъезде суда я даже видел, как простоватый служитель наметанным глазом скромного, но усердного завсегдатая скачек, с восхищением следил за адвокатом, когда тот, подрагивая ляжками, звенящим шагом поднимался по мраморной лестнице ступенька за ступенькой.

В общем, коллегия адвокатов одобряет включение Буцефала в наше сословие. С редким пониманием люди говорят себе, что Буцефалу трудно при нынешних порядках, и он уже хотя бы поэтому, не говоря о его всемирно-историческом значении, заслуживает участия. В наше время, согласитесь, нет великого Александра. Убивать, правда, и у нас умеют; искусство пронзить копьем друга через банкетный стол тоже достаточно привилось; и многим тесно в Македонии, они проклинают Филиппа-отца, но никому-никому не дано повести нас в Индию. Уже и тогда ворота в Индию были недостижимы, но, по крайней мере, дорогу указывал царский меч. Ныне ворота перенесены в другое место — дальше и выше, но никто не укажет вам дороги; меч вы увидите в руках у многих, но они только размахивают им, и взгляд, готовый устремиться следом, теряется и никнет. Поэтому всего разумнее поступить, как Буцефал, — погрузиться в книги законов. Сам себе хозяин, свободный от шенкелей властительного всадника, он при тихом свете лампы, далеко от гула Александровых боев, читает и перелистывает страницы наших древних фолиантов». *Кафка Ф.* Роман, новеллы, притчи. М. 1965. С. 453.

Глава 7.
Каждая ... метафора есть сокращенный миф

«Короллариями к этой Поэтической Логике являются Первые Тропы; из них самый блестящий, а раз самый блестящий, то и самый необходимый и самый употребительный – это Метафора. Ее тогда особенно восхваляют, когда вещам бесчувственным она дает чувство и страсть согласно рассмотренной выше Метафизике. Ведь Первые Поэты наделяли тела бытием одушевленных субстанций, обладавших только тем, на что и сами были способны, т.е. чувством и страстью; так Поэты создавали из тел Мифы, и каждая метафора оказывается маленьким мифом. Поэтому наша Критика даст нам следующее положение применительно к тем временам, когда метафоры зарождались в языке: Все метафоры, обозначающие посредством аналогий с телами абстрактную работу ума, должны были возникнуть в те времена, когда Философия начала делаться менее грубой. Это доказывается тем, что во всех языках необходимые для Культурных Искусств и для Тайных Наук слова имеют деревенское происхождение. Достойно наблюдения, что во всех Языках большая часть выражений перенесена на вещи неодушевленные с человеческого тела, с его частей, с человеческих чувств и страстей <...>[1] *.

Эта аксиома является замечательным этимологическим принципом, ибо последовательность гуманитарных институтов устанавливает закономерность истории слов в различных языках. Так, мы наблюдаем, что едва ли не весь состав слов в латинском языке имеет природное или деревенское происхождение. Например, слово lex. Сначала оно могло значить «меру желудей». Затем, мы полагаем, возникло слово *illex*, "дуб" (как, без сомнения, слово *aquilex,* которое обозначает "резервуар воды"); ибо дуб производит желудей, собирая свиней вместе. Далее *lex* получил значение «меры овощей», после чего овощи стали называться *legumina*. Еще позднее, во времена, когда для написания законов еще не был изобретен грубый язык, *lex*, вероятно, обозначал, ввиду гражданской необходимости, "собрание граждан" или народный парламент; так что присутствие людей стало называться *lex* или

---

[1] Астериском (**asteriscum) помечено начало* моего перевода Вико с английского текста.

"закон", поставивший на торжественную ногу желания, произнесенные в присутствии собравшегося *comita*, которые были названы *calatis comitiis*. И наконец, собирание букв в "связки" для каждого слова получило название *legere*, читать».

Джамбаттиста Вико

1. Промежуточное звено между рассудком и разумом.

«Критика способности суждения» (Kritik der Urteilskraft, 1790) поступила в печать с экономным предисловием. Не то чтобы пространное предисловие вообще не было написано в угоду устоявшейся авторской традиции. Просто более длинный вариант, повидимому, не мог пройти авторской цензуры[2]. Скорее всего, к краткости обязывал новый термин Urteilskraft[3], вобравший в себя и «способность суждения», и «силу суждения»[4]. Но тут могла быть и такая тонкость. Термин Urteilskraft, введенный в философский словарь Баумгартеном в значении «эстетического (суждения)», требовал отождествления «эстетики» с «рефлексией», или оценкой чувствующим индивидуумом «отдельной вещи, совершенна она или нет»[5]. Баумгартенское понимание этого термина могло оказаться продуктивным для Канта, ибо оно могло помочь ему устранить едва ли не самый существенный пробел в гигантском замысле. Ведь в иерархии Кантовских «Критик» вообще не было предусмотрено законного места для «эстетики», а первые две «Критики» и вовсе обошлись без упоминания об «эстетическом суждении»[6].

---

[2] Длинное предисловие было опубликовано Кантом отдельно. См.: *Caygill, H.* A Kant Dictionary. Oxford, 1995. P. 139.

[3] Термин появился в обращении в XVIII в. взамен термина «суждение» («judicium»), почитавшегося "основной добродетелью интеллекта»: «Разница между дураком и умным заключается в том, что первый лишен суждений, а это значит, что он не способен правильно подчинить, а, стало быть, правильно применить то, чему он обучен и что знает». *Gadamer, H.-G.* Wahrheit und Methode. Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen, 1960, S. 27.

[4] Ibid. В статье о Канте Энциклопедического словаря Брокгауза и Эфрона (СПб. 1804. Т. XVI. С. 91) было сохранено старое название работы - «Критика силы суждения».

[5] *Gadamer, H.-G.* Wahrheit und Methode. Op. cit. S. 30.

[6] *Caygill, H.* A Kant Dictionary. Op. cit. P. 140.

И выход, который могло подсказать Канту его повинное сознание, а именно, – искать свободной вакансии в морганатическом браке спекулятивного и практического разума – мог потребовать от него непредвиденных усилий. Нужно было найти местоположение для «эстетики» – незаконнорожденного младенца, или, попросту, «бастарда», – между разумом и рассудком. А когда все же отыскалась пристройка под названием «низкой силы разума», выяснилось, что цепь ассоциаций, ведущая от «эстетики» к «бастарду», уже использовалась в «Критике практического разума» для прояснения тождества «свободы» и «необходимости». Там решение было найдено в сфере эвфемерных, но спасительных определений, всплывших на поверхность стараниями Мамардашвили[7]. Рядом с «объективной необходимостью», т.е. «внутренней», «осознанной», «независимой от опыта» необходимостью, пишет он, Кант пользуется еще и термином «субъективная необходимость», понимая ее как «привычку» (опыт?), которая «складывается из того, что воображение подчиняет представления закону ассоциаций, или определенного психизма, то есть тому, как в конкретном, индивидуальном психическом устройстве сцепятся явления, наблюдения и т. д. И здесь же, поясняет Мамардашвили, Кант называет это “принимаемым за собственное детище бастардом” <...>. Кант употребляет здесь также термин “подмена”: Воображение подменяет объективную необходимость проистекающей из бастарда субъективной необходимостью»[8].

Но каким образом – очень хотелось бы расспросить Мераба Мамардашвили поподробнее – одной из этих необходимостей, той самой, «обьективной» и «данной априори», довелось трансформироваться в свободу? Но, может быть, здесь уместно послушать самого Канта?

«Обладает ли *способность суждения*, составляющая в ряду наших познавательных способностей промежуточное звено между рассудком (познавательной способностью per se — *А. П.*) и разумом (способностью желания — *А. П.*), также своими априорными принципами, конститутивны ли они или только *регулятивны* (следовательно, не имеют собственной области) и предписывают ли они (способность суждения? — *А. П.*) чувству удовольствия и неудовольствия, как промежуточному звену между способностью познания и способностью желания, априорные правила (так же, как рассудок

[7] *Мамардашвили, М.* Op. cit. С. 120–121.

[8] Там же.

предписывает априорные законы в первой критике, а разум — во второй) — этим занимается данная критика способности суждения»[9]. Конечно, в самой постановке вопроса мог предполагаться искомый ответ. Коль скоро способности суждения надлежит занять промежуточное положение между суждениями рассудка и разума и коль скоро «рассудок предписывает априорные законы в первой критике, а разум (волю — *А. П.*) — во второй», разве не следует из этого заключить также об априорных принципах способности суждения?

«Критика чистого разума, т. е. нашей способности выносить суждения в соответствии с априорными принципами, была бы неполной, если бы критика способности суждения, которая в качестве познавательной способности также претендует на это, не была рассмотрена как часть критики чистого разума»[10], — делает Кант шокирующее признание, рядом с которым вопрос о выявлении априорного основания, кажется, отступает на второй план. Неужели третья критика (критика способности суждения) могла понадобиться автору для того, чтобы довести до завершения первую критику? Тогда почему сочинение чего-то, чему надлежало стать неотъемлемой частью критики чистого разума, могло быть отложено на десять лет? А что, собственно, могло остаться вне поля зрения? Ретроспективно автор готов признать, воспользовавшись метафорой строительства, что «критика должна сначала исследовать почву для самого здания на такой глубине, на которой находится первооснова способности давать независимые от опыта принципы, дабы не осела какая-нибудь часть строения, что неизбежно повлекло бы за собой обвал целого»[11]. Конечно, узнай покупатель дома о том, что при воздвижении его прекрасного жилища строитель мог обойтись без такой «первоосновы», как отчет о составе почвы, мог ли он попрежнему плениться своей покупкой?

Однако, и тут, кажется, не обошлось без экономии средств, привязанной к понятию «неотложной необходимости». Хотя без априорного основания критики способности суждения (первоосновы метафизики) не может быть выдан сертификат о вселении в здание ни первой, ни второй критики, автор, кажется, пытается уверить нас в том, что у нас не должно быть оснований для беспокойства. Поскольку сама метафизика все еще пребывает в процессе строитель-

---

[9] *Кант И.* Т. 5. С. 7.

[10] Там же.

[11] Там же. С. 7–8.

ства, почему бы не могли априорные принципы, едва они оказались под рукой, «в случае необходимости присоединены» к каждой из критик? Но откуда следует начать поиск априорных принципов, если их изначально нет в «самой природе способности суждения» и, главным образом, в природе суждений, «которые называются эстетическими и трактуют о прекрасном и возвышенным в природе и искусстве»[12]?

Сославшись на трудность задачи, Кант мог пожелать расчленить ее на отсеки, разделы и аспекты, выделив и оставив в стороне те из них, вроде бы решению не подлежащие, а, стало быть, требующие от читателя понимания и участия. «Поскольку исследование способности вкуса как эстетической способности <...> ведется лишь в трансцендентальном аспекте, я льщу себя надеждой, что из-за неполноты поставленной здесь цели (читатель проявит — *А. П.*) снисходительность в оценке данной работы. Что же касается трансцендентального аспекта, то здесь автор должен быть готов к тому, что его исследование будет подвергнуто самой строгой проверке»[13], — уклончиво заявляет Кант, привлекая читателя к «проверке» опытом результатов, опытом не проверяемых. Ибо какой же опыт может обладать критериями проверки результатов сверхчувственного опыта? И этот иллюзион, уже заявленный со времен Кантовского дебюта, мог оказаться единственным ходом, которому надлежало стать триумфально обнародованным (и триумфально скрытым) в Предисловии к третьей критике, хотя в качестве приложения могла быть помещена деликатная просьба автора снять с него ответственность «за неизбежную путаницу, присущую скорее не ему, а самой природе его исследования»[14].

2. «Лишь на основании единичного суждения».

Следуя структуре, разработанной в первых двух критиках, — от доктрины элементов (аналитики и диалектики) — к методу, «Критика способности суждений» открывается разделом «Аналитики прекрасного». Но что такое прекрасное? «Объект, который мы называем

[12] Там же. С. 8.

[13] Там же. С. 9.

[14] «Однако и в этом отношении трудность, связанная с решением проблемы, столь запутанной самой природой, послужит, как я надеюсь, извинением некоторой неясности в ее решении, полностью избежать которой оказалось невозможным». *Кант И.* Т. 5. С. 9.

"прекрасным", называется так, потому что на него направлено суждение вкуса, или эстетическое суждение, и тот, кто причастен к акту называния, вправе рассчитывать на всеобщее согласие»[15]. Но если это означает, что прекрасно то, что кем-то названо прекрасным, в чем может заключаться критерий называния, аналога «эстетического суждения»?

«Первый момент суждения вкуса — по качеству», — выносит Кант в заголовок первой книги, снабдив слово «вкус» следующей сноской: «дефиниция вкуса, положенная здесь в основу, такова: вкус есть способность судить о прекрасном. Но что требуется для того, чтобы назвать предмет прекрасным, должен показать анализ суждений вкуса. Моменты, из которых исходит в своей рефлексии способность суждения, я обнаружил, руководствуясь логическими функциями суждения (ибо в суждении вкуса всегда еще содержится отношение к рассудку). Прежде всего я подверг рассмотрению моменты качества, ибо эстетическое суждение о прекрасном в первую очередь зависит от них»[16].

Но к чему могли относиться эти «моменты качества», к прекрасному ли, о котором надлежит судить, или к самому судье, так сказать, носителе вкуса? То ли не видя в этом разграничении большого смысла, а, возможно, страшась последствий такого разграничения, Кант мог держаться обобщенных понятий, говоря о «способности (вкуса? — *А. П.*) судить о прекрасном».

«Прекрасное», о котором должен судить вкус, уже названо прекрасным, надо полагать, дано, как даны (аффицированы?) вещи в природе, причем, данность может ненавязчиво оказаться привязанной ко времени (в тот или иной «момент»?), не будь во временной

---

[15] Конечно, пожелай Кант воспользоваться «здравым смыслом», заложенным в самом понятии «способности суждения», разве не пришлось бы ему признать, как за него сделал Гадамер, что «универсальность (Allgemeinheit), приписанная способности суждения, ни в коей мере не является общей для всех (gemein). Здравый смысл проявляется, главным образом, в суждениях типа правильно или неправильно, справедливо или несправедливо. Поэтому тот, кто судит правильно, является тем, кто способен подчинять частное общему, но кому известно то, [illegible], кто видит вещи с правильной и здравой точки зрения. Мошенник, который верно судит о человеческих слабостях, и который неизменно преуспевает в своих трюках, тем не менее обладает здравой способностью суждения в высшем значении этого слова <...>. Суждение (у Канта — *А. П.*) является не столько способностью, сколько требованием, предъявленным ко всем». *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. Op. cit. S. 29.

[16] Кант И. Т. 5. С. 40.

аспект замешан аспект логический («ибо в суждении вкуса всегда еще содержится отношение к рассудку»). Но что мог означать этот подчинительный союз «ибо»? Когда мог Кант прибегнуть к логическому аспекту? Мог ли он сначала помыслить о том, что без инструмента логики нельзя вынести (эстетического) суждения вкуса, или, возможно, он вынес свое суждение вкуса уже после того, как могло быть выявлено его «отношение» «к рассудку», т. е. когда рассудок уже вмешался, произнеся эстетическое суждение? Но что все-таки требуется для того, чтобы предмет мог быть назван прекрасным?, — повторю я вопрос Канта. И как это требование может реализоваться в ходе «анализа суждений вкуса»? В пределах первого «момента» Кант мог рассуждать примерно так. Я называю предмет прекрасным, так как он согласуется с моим вкусом и вызывает во мне чувство благоволения. И в этом назывании заключается мое суждение.

— Но суждение о чем? — задаю я первый вопрос. О прекрасном, — кажется, отвечает Кант. — Вы хотите знать, прекрасно ли то, что согласуется с вашим вкусом? — продолжаю настаивать я. — Да нет, мне уже известно, что оно прекрасно[17], — кажется, отвечает Кант. Тогда в чем может заключаться законодательная функция вашего суждения? Законодательным является вкус, — кажется, отвечает Кант. — А что такое вкус? Как вкус может оказаться законодательным и всеобщим?

Конечно, ответы на эти вопросы могли быть припасены еще со времен первой критики, вряд ли став от этого яснее — суждение о вкусе **должно** предшествовать опыту. «Главная функция вкуса заключается не в признании того или иного предмета прекрасным, а в том, чтобы представить себе общую картину, в соответствии с которой прекрасное должно подчиниться гармонии. Соответственно, вкус не является коммунальным чувством в смысле зависимости от эмпирической универсальности, от полного согласия с суждениями других. Он не утверждает всеобщего согласия с его суждением, но утверждает, что все *должны* (выделено мной — *А. П.*) согласиться с

---

[17] «Для того, чтобы определить, прекрасно ли нечто или нет, мы соотносим представление не с объектом познания посредством рассудка, а с субъектом и испытываемым им чувством удовольствия и неудовольствия посредством воображения (быть может, связанного с рассудком). Следовательно, суждение вкуса не есть познавательное суждение, тем самым оно не логическое, а эстетическое суждение, под которым понимают то суждение, определяющее основание которого может быть только субъективным». Там же.

ним»[18]. И тут уже не важно, мог ли Кант, ограничив область применения вкуса эстетикой и телеологией, т. е. исключив из нее познание и мораль, подчинить вкус «эстетической, нежели этической идее»[19], как эта традиционно делалось, или, наоборот, признать эту зависимость в обратном порядке, т. е. как идущую от познания и морали. Не следует забывать, что с приходом абсолютизма мандатом в «высшем» обществе, пришедшем на смену аристократическому, т. е. «социальным феноменом первого порядка» стал именно вкус[20]. Не потому ли, объявив (в «Критике способности суждения»), что о вкусах не спорят, а их предписывают, Кант мог уже держаться одной идеи, кажется, ставшей для него обсессивной — суждению вкуса надлежит выйти за пределы чувственного опыта? Но что и кому предписывает вкус?

«Уверенный в себе вкус сохраняет специфическую свободу и превосходство перед тиранией моды. Его подлинная нормативная власть, свойственная ему одному, заключается в знании и уверенности в договоренности идеального общества. По контрасту с тем, как вкусом правит мода, мы видим здесь идеальность хорошего вкуса. Из этого следует, что со вкусом связан акт познания, правда, в манере, на основании которой выносятся суждения в конкретных случаях, не сводимых к правилам и концепциям»[21], — кажется, отвечает за Канта Гадамер, заручившись поддержкой Гердера[22]. Но как вкус может стать «актом познания»? Вернее, как объяснить способность выносить суждения о чувстве прекрасного лишь на основании единичного суждения субъекта (его «благоволения» или «неблаговоления»)? Отстаивая знание из единичного суждения, Гадамер развивает аналогию с законодательством, как известно, заимствованную у Канта,

[18] Там же. С. 36.

[19] *Gadamer, H. G.* Wahrheit und Methode, op Cit. P. 31-32. Балтазар Грэшен, кажется, первым заметил, что в чувстве вкуса, «самом внутреннем и самом животном из наших чувств, уже содержатся начала дифференциации, необходимые для суждений о вещах. Таким образом, чувственная дифференциация вкуса, в самом приближенном виде, способность принять или отвергнуть, на деле не является только инстинктом, а устанавливает баланс между чувственным инстинктом и интеллектуальной свободой <...>. Так, Грэшен уже видит в понятии вкуса "спиритуализацию животности" и справедливо указывает, что культивация (cultura) касается не только ума (ingenio), но и вкуса (gusto)». Ibid. 32.

[20] Ibid. S. 33.

[21] Ibid.

[22] Во французской культуре и литературе, записывал в свой дневник Гердер, вернувшись из Франции, вместо «гения» всюду царит хороший «вкус». *Жирмунский, В.М.* С. XV.

причем, пользуясь не римским правом, имеющим силу в его собственном отечестве, а принципом прецедента англо-саксонской правовой системы[23]. Но хотя в истории законодательной мысли и был найден «прецедент», возможно, даже и фантазия, позволяющая объяснить перенос «чувства» в «знание», что оставалось центральным в этой фантазии, «знание» или «чувство», приходилось решить потомкам.

Если речь может идти лишь о чувстве («благоволения»/ «неблаговоления»), рассуждает из англоязычного мира Стенли Холл, зачем вообще называть его способностью суждения[24]? Но «эстетика» есть всегда «знание», размышляет на ту же тему соотечественник Канта и современник Холла, Мартин Хайдеггер. Не следует забывать, что этот термин образуется по аналогии с такими терминами, как «логика» и «этика». Логика есть «**знание** о логосе (Logos), то есть, учение о высказывании, суждении, как основной форме мышления", а этика есть **знание** об этосе, "о внутренней установке человека и о том, как она определяет его поведение"[25]. И если заглянуть в словарь Канта повнимательнее, то легко убедиться, продолжает Хайдеггер, что чувство и ощущение толкуется Кантом не как предмет психологии, а исключительно логически, в терминах «модальности должествования», т. е. необходимости[26], и факультативно – в терминах возможно-

[23] «Суждение необходимо, чтобы дать оценку в конкретных случаях. Нам знакома эта функция особенно в юриспруденции, где дополнительная функция "герменевтики" заключается в конкретизации закона <...>. Более того, наше знание закона и морали всегда пополняется, и даже продуктивно определяется, за счет отдельных случаев. Судья не только обращается к закону in concreto, но своим заключением делает вклад в совершенствование закона ("судит закон"). Как и закон, мораль постоянно развивается за счет плодотворности отдельных случаев». Ibid. С. 37.

[24] «Все эти (моменты — *А. П.*) являются, в лучшем случае, дескриптивными фразами, а их гиперсистематизация — едва ли не аффектацией. Эстетические ценности не обогатились за счет введения этих трюизмов, хотя сильно способствовали тому, чтобы надолго отложить день для экспериментальных методов и чтобы удержать область (эстетики — *А. П.*) на шатком основании произвольных индивидуальных домыслов, не привнеся в нее ничего, кроме дурной славы в науке. Вереница авторов фантазировала, производя увесистые тома с описанием их сложных умственных состояний, с тем чтобы несколько десятилетий назад не была понята необходимость передать этот регион в область грез, освободившись от доминирующих методов и результатов, продиктованных фантазией, произволом и капризом». *Hall, S.* Op. cit. P. 400.

[25] *Хайдеггер*, М. Ницше: в 3-х т.т. Т. 1. Спб. 2006. С. 79.

[26] Законодательная функция вкуса, грамматически внедренная посредством глагола долженствования (Sollen), является своего рода «en realite performatif»,

сти и невозможности. Конечно, тут можно заметить, что аргумент в пользу тождества «эстетики» и «знания» у Канта, кажется, не помешал Хайдеггеру продолжать свою мысль, исходя из понимания «эстетики» как «чувства». «То, что определяет чувствование человека, эстетику, и то, к чему это чувствование устанавливает отношение, есть прекрасное <...>. В соответствии с этим, эстетика представляет собой рассмотрение чувствования человека в его отношении к прекрасному, рассмотрение прекрасного, поскольку оно находится в отношении к этому чувствованию. Само прекрасное есть не что иное, как то, что, проявляя себя, порождает это состояние чувствованиия»[27], - пишет он.

С необходимостью («модальностью должествования благоволения к предметам») Кант мог связывать четвертый (и последний) момент суждения вкуса[28]. Если предмет «действительно доставляет мне удовольствие», рассуждает он, мне не следует называть его прекрасным, ибо тогда мое суждение не удовлетворит принципу всеобщности. «О *прекрасном* же думают, что оно имеет *необходимое* отношение к *благоволению»,* — поясняет он, связав акт называния предмета «прекрасным» не с реальным чувством (нравится/не нравится), а с обязательством (должно/не должно нравиться). «Если *p* то *q»,* т. е., если истинно то, что предмет вызывает благоволение, то и суждение, что предмет прекрасен, – тоже истинно, но при условии, что предмет вызывает благоволение у всех. Но каким должен быть этот предмет, чтобы о нем можно было с полным основанием утверждать, что к нему необходимо должны благоволить (все)? Или, мо-

---

комментирует эту мысль Канта Пьер Бурдье. См. *Bourdieu, P.* La Distinction: critique sociale du jugement. Paris. 1979. P. 570.

27 *Хайдеггер,* М. Ницше: в 3-х т.т. Т. 1. Спб. 2006. С. 79. В дальнейшем Кантовское опеределение «благоволения», как модальности и необходимости, оказывается Хайдеггеру и вовсе не нужным, в связи с чем его мысль уже выражена так: «Для «субъекта» художественное произведение полагается как «объект». Определяющим моментом в рассмотрении этого произведения является субъектно-объектное отношение, причем, отношение чувствующее. Произведение становится объектом в той плоскости, которая обращена к переживанию. Когда суждение удовлетворяет логическим законам мышления, мы говорим о том, что оно «логично», и точно так же наименование «эстетического», которое, собственно, подразумевает лишь определенный способ рассмотрения и исследования некоторого прочувствованного отношения, мы переносим на само отношение и говорим об эстетическом чувстве и эстетическом состоянии». *Хайдеггер,* М. Ницше: в 3-х т.т. Т. 1. Спб. 2006. С. 80.

[28] В ходе работы я поменяла порядок следования «моментов (эстетического суждения)», предложенный Кантом.

жет быть, дело не в предмете, а в том, кто его оценивает? Тогда каким должен быть субъект, чтобы его утверждение о том, что предмет прекрасен, должно с необходимостью быть признано законодательным (другими субъектами)?

Но и тут Кантом, кажется, был найден казуистический ход, заключающийся в квалификации понятия «необходимости»[29]. Оказывается, что субъективная необходимость «может быть названа только необходимостью образца, т.е. необходимостью для всех согласиться с суждением, рассматриваемым как пример всеобщего правила, указать которое невозможно»[30]. Но если невозможно указать на правило, по которому создается этот таинственный «образец», не мог ли расчет Канта строиться на том, что образец, или его идея, мог быть у кого-то тайно заимствован? Конечно, идея образца занимала мысль Сократа, который, как и Кант, мог искать путей помещения идеи «красоты» в разряд идей для всех. Припомним диалог Сократа с софистами в десятой главе «Государства». Подведя понятие множества («кроватей» или «столов») под одну идею («кровати» или «стола»), он предлагает следующее рассуждение. Хотя «мастер изготовляет ту или иную вещь», он делает это не иначе, как «всматриваясь в ее идею <...>. Но никто из мастеров не создает саму идею»[31]. Не создает идеи и живописец. И чтобы понять, что именно создает живописец, «возьми зеркало и води им в разные стороны — сейчас же у тебя получится и Солнце, и все, что на небе, и земля, и ты сам, и остальные живые существа, а также предметы, растения и все, о чем только шла речь»[32]. И живописцу, как не создающему ничего «подлинно сущего», отводится последнее место в иерархии вещей и идей. На первом месте существует «кровать», которую создает бог, затем кровать, изготовленная плотником, и далее следует «кровать» живописца. Ведь «живопись» есть не что иное, как «воспроизведение призраков»[33].

---

[29] «Эта необходимость особого рода: не теоретическая объективная необходимость, когда a priori может быть познано, что каждый *почувствует* такое благоволение к предмету, названному мной прекрасным; и не практическая необходимость, когда посредством понятий чистой воли разума, служащей свободно действующим существам правилом, это благоволение есть необходимое следствие объективного закона и означает только, что мы должны просто (без какого-либо намерения) действовать определенным образом». *Кант И.* Т. 5. С. 74-75.

[30] Там же. С. 75.

[31] *Платон.* Соч.: в 3-х т.т. Т. 3 часть 1. Москва 1971. С. 422.

[32] Там же. С. 423.

[33] Там же. С. 425.

Не иначе как приняв в расчет Платоновское суждение об «идее», Кант предлагает понимать универсалию «цветка» или «человека» не как усредненное понятие, полученное от созерцания многих цветков или людей, а скорее, как «образец» этого рода, созданный Богом. По Канту, «цветы» («люди») являются «несовершенными и до некоторой степени нереальными копиями этого образца». Поэтому когда Бертран Рассел, указав на сущность «расстояния между универсалиями и отдельными предметами», утверждал, что идеи Сократа «являются на самом деле лишь отдельными предметами, превосходящими в этическом и эстетическом отношении обыкновенные отдельные предметы»[34], эта мысль с равным успехом могла быть отнесена и к Канту. И попытка Сократа, а следом за ним и Канта, разделить мир на части, одна из которых более реальна, нежели другая, вряд ли заслуживает серьезного внимания.

3. «Почувствовать себя совершенно свободно в допущении».

Эстетическое суждение (об объекте) выносится a priori, т. е. до того, как этот объект может быть назван прекрасным, пишет Кант. При этом тому, кто выносит это суждение, надлежит быть не просто тем, кто судит, но тем, кто судит «**беспристрастно**». Но что мог Кант понимать под требованием «судить беспристрастно»? Ведь потребуй он от судьи, чтобы решение, которое он выносит, было справедливым, ему надо указать, что имеется в виду под понятием «справедливого». Но шла ли у Канта речь о «справедливости» как об этическом выборе? Ведь под «беспристрастным» эстетическим суждением он мог понимать лишь суждение, вынесенное за пределами чувственного опыта. Более того, суждению надлежало быть истинным и (и здесь мог быть заключен «второй момент суждения вкуса по количеству») всеобщим, коль скоро интерес судьи нацелен не на объект, а на свое представление об объекте, данное ему (сверхчувственно?) в собственной рефлексии.

«Если кто-нибудь спросит меня, считаю ли я дворец, который находится передо мной, прекрасным, то я могу, конечно, сказать, что не люблю вещи, созданные только для того, чтобы на них глазели;

[34] *Russell, B.* "A History". P. 127.

могу ответить, как тот ирокезский вождь, которому в Париже больше всего понравились харчевни; могу сверх того высказать вполне в духе Руссо свое порицание тщеславию аристократов <...>. Все это можно допустить и одобрить; только не об этом здесь речь. Ведь знать хотят лишь следующее: сопутствует ли моему представлению о предмете благоволение, как бы я ни был равнодушен к существованию предмета этого представления <...>. Для того, чтобы выступать судьей в вопросах вкуса, надо быть совершенно незаинтересованным в существовании вещи, о которой идет речь, и испытывать к этому полное безразличие»[35].

Отказываясь принять Кантовскую «незаинтересованную» позицию в суждении об искусстве, Гердер настаивает, что всякое искусство "имеет цель; оно родилось из потребностей человека, находящегося в обществе, и служит для удовлетворения этих потребностей. Без потребностей и цели, а следовательно, без пользы, не бывает никакого дела, тем более, не мыслимо никакое истинно прекрасное искусство <...>. Человек никогда не достиг бы прекрасного, если бы оно не было ему полезно, более того — необходимо; вполне бесполезное прекрасное вообще немыслимо в кругу природы и человечества"[36]. Не иначе как признав за Гердером правоту в оценке искусства, Шопенгауэр оказывается противником теории Канта, спровоцировав жесткую критику Хайдеггера, который пожелал приписать ему «превратное понимание Кантовской эстетики». Конечно, чтобы бросить Шопенгауэру такое обвинение, Хайдеггеру пришлось самому сделать двойную подмену. Во-первых, ему понадобилось приписать Шопенгауэру вульгарное толкование понятия «незаинтересованности» — не как «потребности» и «нужды», а как «равнодушия» к эстетическому объекту. Во-вторых, выдавая собственное прочтение этого термина, о котором ниже, за «поправку» ошибки Шопенгауэра, Хайдеггер исключает возможность того, что Шопенгауэр, а вместе с ним и Гердер, могли отказаться принять теорию Канта не из-за непонимания, а из-за несогласия с ней.

«Что имеет в виду Кант, определяя прекрасное как предмет удовольствия, «свободного от интереса»? Что значит, «свободный от всякого интереса»? — задается вопросом Хайдеггер. - «Интерес» восходит к латинскому mihi interest: что-то для меня важно; проявлять интерес к чему-либо, значит, хотеть иметь что-то для себя, иметь,

[35] *Кант И*. Т. 5. С. 42.
[36] *Жирмунский В.М.* С. LV.

чтобы владеть им, чтобы им пользоваться, иметь в своем распоряжении. Проявляя интерес к чему-либо, мы связываем это нечто с тем, к чему мы тем самым устремляемся и что хотим иметь. Проявление интереса к чему-либо всегда соотносится с представлением о чем-то другом. Вопрос о сущности прекрасного Кант ставит так: чем должно определяться отношение, через которое мы что-то считаем прекрасным, чтобы это прекрасное обнаружилось как прекрасное?»[37] И ответ Хайдеггера заключается в том, что ни наши цели, ни замыслы не должны стоять на пути к той *«свободной благосклонности»,* которой Кант определяет наше отношение к прекрасному предмету[38].

Симбиоз «благоволения» к предмету и «отсутствия к нему интереса» позволяет судье, по мысли Канта, «почувствовать себя совершенно свободным» в допущении, что и другие незаинтересованные в объекте лица могут вынести аналогичное с ним суждение, тоже сочтя объект прекрасным. «Поэтому он говорит о прекрасном так, будто красота есть свойство предмета и суждение о ней есть логическое суждение (познание объекта посредством понятий); между тем это лишь эстетическое суждение и содержит только отношение представления о предмете к субъекту»[39].

Но почему, вынеся суждение за пределы чувственного опыта, субъект может «говорить о прекрасном так, будто красота есть свойство предмета»? Что позволяет ему узаконить эту подмену «объекта» чувственного опыта на субъективные «идеи» разума? И хотя активная память следующих поколений могла развести метафизику с риторикой, лишив риторику функции «убеждения»[40], сам Кант, кажется, держится стандартов, разработанных со времен античности. «Метафора заключается в “передаче” (Epiphora) (одному — *А. П.*) предмету имени (onomatos), принадлежащего другому (allotriou), в

[37] *Хайдеггер, М.* Ницше: в 3-х т.т. Т. 1. Спб. 2006. С. 110.

[38] Хотя позиция Хайдеггера, как толкователя Кантовского термина «незаинтересованности», действительно отличается от позиции Гердера и Шопенгауэра, она никак не является поправкой к той мнимой позиции («равнодушия к эстетическому объекту»), которую он им приписал. Дальнейшая критика Хайдеггером Шопенгауэра в контексте их обоюдного чтения Канта будет частично рассмотрена в моей книге «Чтение после чтения».

[39] Там Кант И. Т. 5. С. 49.

[40] Тенденция освободить риторику от связей с философией и логикой, обозначенных Аристотелем, проявилась уже в труде Pierre Fontanier (Les Figures du Discours, 1830), ограничившего область риторики вопросами «стиля», «тропа» и «фигуры».

переносе (значения — *А. П.*) либо от вида к роду (apo tou genous epi eidos), либо от рода к *виду* (apo tou eidous epi to genos), либо от вида к виду (apo tou eidous epi eidos), либо на основании аналогии (e kata to analogon)». Так писал Аристотель, подчинив понятие метафоры теории *lexis*[41], под «lexis" понимая, если не вдаваться в тонкости, занимающие современных философов, имя, в рамках которого осуществляется «движение от и до» (epiphora)[42], перенос имени на место имени[43] по принципу сходства (homoiosis). Выделяя из числа традиционных метафор такие, которые ничего не добавляют к нашему знанию, типа «закон есть "мера" (metron) или "образ" (eikon) вещей, «по природе справедливых», Аристотель, кажется, рассматривает в качестве отправной точки бытие вещи в чувственном опыте.

«Так что, если кто-то говорит о законе в буквальном смысле, он лишь сеет иллюзии, ибо "образ" обретает бытие через имитацию (*via mimeseos*), которая не имеет отношения к закону. А если слово используется в переносном значении, оно наверняка выражено темно, преследуя эффект куда худший, нежели эффект любой метафоры» (Topique, VI, 2, 13b-140-a)[44]. И эта подчиненность теории метафоры теории mimesis, т. е. репрезентации чувственного опыта, понимаемой как «выявление возможностей, присущих physis»[45], могла со-

---

[41] Во франко-английской культуре греческое слово «lexis» переводилось в разное время как «дискурс», «элокуция», «стиль», «дикция» и т. д. (См.: *Ricoeur, P.* La Metaphore vive. P. 325).

[42] Epiphora могла пониматься Аристотелем гомогенно, а потому и двусмысленно, так как "одним и тем же термином мог быть обозначен и вид (*фигура как таковая*), и род (то, что позднее будет названо *фигурой сходства*)". Будь метафора привязана у него к предложению, а не к слову, этой гомогенности (и двусмысленности), вероятно, не было бы. См.: *Ricoeur, P.* Op. cit. P. 24. У Дерриды, иначе интерпретирующего теорию lexis, об этом, соответственно, нет речи.

[43] «Термин "чужой" (или allotrios. — *А. П.*) противопоставлен термину "обычный", "текущий" (kurion), который Аристотель определяет как "находящийся в пользовании у всех <...>; таким образом, пользование метафорой приближается к пользованию странных, орнаментальных, придуманных, удлиненных и укороченных терминов». *Recoeur P.* Op. cit. P. 26.

[44] Цитируется по: *Derrida, J.* Marges de la philosophie. P. 301.

[45] Ibid. P. 283. «В этом смысле mimesis — "естественный" перенос (значений — *А. П.*). Естественность сведена и ограничена у Аристотеля областью речи человека. Этот конститутивный жест метафизики и гуманизма является скорее телеологической определенностью, чем редукцией; естество, как правило, утверждает себя, переорганизует себя, познает себя, представляет себя, отражает себя и "подражает" по сути и *по правде* природе человека». Ibid.

блазнить Канта, понимающего сверхчувственное как метафорический перенос чувственного. Поэтому Кант мог видеть в «имитации» (репрезентации, семантическом сдвиге, переносе, эпифоре и т. д.) то же, что мог видетъ в них Аристотель, связывая метафору с чувством удовлетворения (радости) от нее: «Ясно, что своим происхождением поэзия обязана двум источникам, каждый из которых является частью человеческой природы (physikai). Подражание является естественным (symphyton — врожденным, конгениальным) для человека с детства, являясь одним из его преимуществ перед низшими животными <...>. И не менее естественно для всех — это радоваться акту имитации»[46].

Но разве «концепции, которыми мы располагаем для определения метафоры, не являются по своему происхождению и эффекту "метафорическими", будь нам дано воспользоваться словом, которое на этот раз уже совершенно не подходит для обозначения фигур, в равной мере определяющих и определяемых»[47]? — задается вопросом Деррида, указав, что ответ на этот вопрос можно найти в примере, приведенном Аристотелем в тех же «Топиках». «Другим случаем (неясного тропа — *А. П.*) является ситуация, когда термин, которому дается определение, оказывается частью определения. Это проходит незамеченным, когда сам определяемый объект не называется, как, например, если солнце получает определение как "звезда, являющаяся денно"; ибо, указание на день уже содержит указание на солнце; вводя понятие солнца, мы уже вводим понятие дня (VI, 4, 142а-142b)»[48]. Или еще один пример. «Так, бросить зерно называется сеять (speirein); но бросить пламя, как говорят о солнце, не имеет особого имени». Как же возместить эту анонимность?

«Этот безымянный акт, однако, находится в том же отношении (homoios ekhei) к объекту, к солнечному свету, как и «сеять» к «зерну». Отсюда и происходит поэтическая фигура "сеять вокруг богом порожденное пламя" (speiron theoktistan phloga)»[49], — пишет Аристотель, возможно, связывая «секретный нарратив, состоящий из нескольких метафор, мощный asyndeton (бессоюзие — *А. П.*)», «метафору par excellence», «метафорическое удвоение»[50] с гелиотроп-

[46] Aristotel, Poetics, 1448b).

[47] *Derrida, J.* Marges de la philosophie. P. 301.

[48] Ibid.

[49] Ibid. P. 289–290.

[50] Ibid. С. 290. «Здесь метафорой является подстановка собственных имен, имеющих фиксированное значение и референт, особенно если мы имеем дело с

ным тропом. Если солнце может «сеять», мог развить мысль Аристотеля Деррида, с его наименованием уже не будет связано имя собственное, восходящее к уникальному предмету. Его имя разделит «множественное, делящее свойство всех семян, глаз, слепоты, смерти, отца, “имени собственного” и т. д. <...>. Как mimesis, метафора возвратится к своей physis, к своей правде и (реальному — *А. П.*) присутствию. Здесь природа всегда найдет аналог себе, подлинную копию себя и веру ни в кого иного, кроме себя. Природа отдаст себя метафоре»[51].

Конечно, тут возможна такая тонкость. Как отличить философскую метафору от софизмов? Философа, рассуждает Аристотель в «Риторике», интересует лишь один смысл за пределами знаков и наименований, так сказать, истинный смысл, в то время как софист может довольствоваться пустыми знаками («двусмысленностями», «омонимами» и т. д.), поставленными на службу «дезориентации слушателей»[52]. Но уже в «Топике» с «метафорой» могла быть связана у него более неопределенная ситуация, когда знание определялось, как «непоколебимое (ametaptoton)», Земля, как «кормилица (tithenen)», воздержание, как «гармония (sumphonian)». Ссылаясь на эти примеры, Аристотель мог придти к заключению, что «метафора всегда невразумительна (asaphes; метафора определяется метафорой)»[53], ибо трудно избежать того, чтобы «термин, которому дается определение, не оказался бы частью определения», как это можно наблюдать на примере гелиотропных (heliotropiques) метафор[54].

солнцем, референт которого имеет ту особенность, что всегда является оригинальным, уникальным и незаменимым, по крайней мере, в представлениях, которые мы ему даем. В системе есть только одно солнце. Имя собственное здесь есть неметафорический первый двигатель метафоры, отец всех фигур. Все вращается вокруг него, все поворачивается к нему». Ibid.

[51] Ibid. P. 291. При переводе текста Дерриды я изменила время с настоящего на будущее в угоду собственной стилистике.

[52] Цитируется по: *Derrida, J.* Marges de la philosophie. P. 296.

[53] Ibid. P. 300.

[54] «Гелиотропные метафоры всегда являются несовершенными метафорами. Они содержат слишком мало информации, ибо один из членов метафоры, прямо или косвенно подразумеваемый при подмене (значений — *А. П.*) видимого солнца (le soleil sensible) не может быть познан в смысле его свойств, что означает, что видимое солнце всегда неправильно познается, а, стало быть, неправильно называется. Видимое вообще не ограничивает знание по той причине, которая присуща к *форме присутствия* видимой вещи; но главным образом потому, что aistheton (солнце — *А. П.*) может всегда себя *не* показать, скрыть себя, оказаться отсутствующим. Оно не появляется по команде, и его присутствием нельзя

Тогда где же следует искать то светлое и ясное место — «истину» (aletheia), скрывающуюся за тропом? Ведь если «термин, которому дается определение», может стать «частью определения», разве метафора, использованная в философском дискурсе, не является той же метафорой в руках софиста? Тогда на чем может основываться разделение между философией и софистикой? И тут мы, кажется, снова упираемся в проблему, которую мог иметь в виду П. А. Флоренский, когда обнаружил в дискурсе Канта «смешивание существенно различных идей об актуальной и о потенциальной бесконечности» (см. главу 5, сноску 91). Вернее, сама проблема, известная, по меньшей мере, со времен Аристотеля, может быть сведена к разделению бытия, как категории, и бытия, как данности, т. е. бытия, как возможности, и реального бытия. Ведь приписывая самостоятельное существование идее, человек может быть либо прав, либо не прав в зависимости от того, идет ли речь о существующей вещи или об общем понятии о вещах, которые могут существовать в одно и то же время в разных местах.

То же самое верно относительно свойств этих вещей. «Когда о вещах говорится со стороны наличия у них способности, в этих случаях одно и то же способно иметь противоположные определения, например (если взять) то, чему приписывается способность быть здоровым, — это будет то же самое, как и то, чему приписывается способность быть больным, и притом (такая способность признается у него) в то же самое время <...>. Способность к противоположным определениям дается, таким образом, (у вещи) в одно и то же время; но (сами) противоположные определения не могут существовать в одно и то же время и (в соответствии с этим) невозможно, чтобы такие определения были одновременно даны у чего-нибудь в реальной

управлять. И с этой точки зрения солнце является видимым объектом по сути. Оно является парадигмой видимого и метафоры: оно регулярно появляется и исчезает. Как метафорический троп всегда подразумевает видимое зерно, или нечто, похожее на видимое, которое всегда может отказаться от того, чтобы действовать лично, и так как солнце является в этом отношении видимым показателем видимого (signifiant sensible du sensible — *А. П.*) по сути, движение солнца всегда будет метафорой траектории — конечно, плохой метафорой, которая поставляет только неточное знание. Но так как лучшая метафора никогда не является абсолютно точной, — иначе она не была бы метафорой, не является ли худшая метафора всегда лучшим примером? Таким образом, метафора означает гелиотроп, т. е. и движение, направленное к солнцу, и движение солнца». *Derrida, J.* Marges de la philosophie. P. 299.

действительности (например, невозможно быть (вместе) здоровым и больным)»[55].

«Например, я называю в суждении вкуса розу, на которую я смотрю, прекрасной, — пишет Кант, — суждение, которое возникает посредством *сравнения* (выделено мной — *А. П.*) многих роз и гласит: розы вообще прекрасны — уже не только эстетическое, а основанное на эстетическом логическое суждение»[56]. Но не мог ли Кант сравнивать способность розы быть прекрасной (прекрасно уживающуюся со способностью быть уродливой) с реальностью (прекрасной розы), которую он, кстати, видеть не мог? Ведь если «роза», как объект, существующий в природе, могла регистрироваться (блокироваться?) его чувствами в качестве «бескачественного представления», известного при неразличении объекта и субъекта[57], откуда могла быть заимствована та «фигура сходства», как называл ее Аристотель, или «проводник», как назвал ее Ричардс[58], посредством которых смысл метафоры «прекрасной розы» мог быть выведен логически? Конечно, идея сходства, сравнения и перехода (эпифоры),

[55] *Аристотель.* Метафизика. Кн. 9. Гл. 9. С. 247.

[56] *Кант И.* Т. 5. С. 52–53.

[57] «Для мифологического образа была характерна бескачественность представлений, так называемый полисемантизм, то есть смысловое тождество образов. Это явление объяснялось слитностью объекта и субъекта, познаваемого мира и познававшего этот мир человека. Конкретное мышление, вызывавшее мифологическое восприятие мира, было таково, что человек мог представлять себе предметы и явления только в их единичности, без обобщения, и в их внешнем, физическом наличии, без проникновения в их качества. Мы и называем такие мифологические представления "образами" в силу их конкретности (предметности) <...>. В прежнем мифологическом мышлении "свойство" предмета мыслилось живым существом, двойником этого предмета (говоря словами Потебни, признак мыслился вместе с субстанцией). Мифологически мир представлялся раздвоенным на тождественных двойников, из которых один обладал свойствами, а другой не обладал. Эти образы служили выражением самых основных, но и самых суммарных представлений человека о смене жизни и смерти. "Свойство" соответствовало подлинности, известной сущности, лежащей в основе предмета, т. е. жизни; напротив, двойник без свойства был только внешним "подобием" подлинного и означал мнимость, т. е. смерть. Предпосылки такого миропонимания объяснялись гносеологическими причинами — отсутствием качественных определителей, суммарностью и тождественностью представлений <...>. Они персонифицировались в двух "подобных" одно другому существах. Одно из них (положительное начало) представляло собой "свойство", а другое (отрицательное начало) — лишь его конкретное "подобие", внешний вид без "свойства"». *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М. 1978. С. 182–183.

[58] *Richards, I. A.* Philosophy of Rhetorics. Oxford, 1971. P. 4–5.

заложенная в метафоре, реализуется лишь посредством действия (оживления), дающего «силу полного цветения»[59] тому, что уже существовало в языке в виде чего-то другого и стершегося. Но разве это действие, силлогистическое по природе, как полагает Аристотель[60], не скрыто, оставаясь не востребованным, загадочным, немым, «внутренним»[61]?

Среди биографических источников о Канте существует предание о том, как старый философ, которому уже отказывали служить ноги, упал, совершая очередную прогулку, и был поднят двумя молодыми женщинами. «В свойственной ему грациозной манере, — гласит предание, выдаваемое за подлинный факт, — он подарил им розу, которая оказалась у него в руках». Но почему в руках беспомощного Канта, уже не передвигающегося без палки, могла оказаться роза, как известно, таящая в себе, помимо прелестей, еще и опасные шипы? Как мог он удалить розу с куста, не имея под рукой острого инструмента? С какой грацией ему надлежало упасть, чтобы сохранить не поврежденным цветок, продолжая держать его в руке? И даже если допустить, что Кант мог чудом обойти все возможные препоны, мог ли он подарить одну розу двум женщинам без того, чтобы обойти эту дилемму в своем нарративе? Конечно, куда более вероятным мог быть несколько другой сюжет.

«Предание» могло родиться в голове Канта, которому приснился сон именно с таким сюжетом. Я даже могу допустить, что, рассуждая о «прекрасной розе» в «Критике способности суждения», Кант мог иметь в виду именно этот сновидческий опыт. Но в чем мог он заключаться?

---

[59] «Метафорическая активация или актуализация часто заключается в превращении неодушевленного в одушевленное, в переносе из физической в психическую область (Риторика II, III, 1412)». *Derrida J.* Marges de la philosophie. P. 285.

[60] «Аристотель, как известно, гордился изобретением демонстративного аргумента или доказательства под названием “силлогизма”. Теперь (он изобрел — *А. П.*) соответствующий ему в диалектике вероятностный аргумент под названием “энтимема” (силлогизм без второй посылки — *А. П.*), — пишет Рикер. — <...> А так как энтимема является “основой риторического убеждения”, риторика, как таковая, должна держаться на убедительной силе этого рода доказательства <...>. Риторическая наука /techne/ состоит из видов убеждения. Убеждение, понятно, есть вид демонстрации <...>. Демонстрация оратора строится на энтимеме <...>. Энтимема есть вид силлогизма». *Ricoeur, P.* Op. cit. P. 42.

[61] «Mimesis приносит удовольствие при условии, что нам дается видеть в действии то, что мы видим не в действии, а в виде похожего на него двойника, его mimeta». Ibid. P. 54.

Подводя жизненные итоги, Кант мог почувствовать необходимость возвратиться к проблемам, оставившим болезненный след в его сознании. Болезненным мог быть вопрос о женитьбе, дважды встававший перед ним во всей настоятельности. Дважды он мог предпочесть контакту с реальной женщиной идеальный выбор, суррогат матери, даровавшей ему абсолютное первенство — первенство среди братьев и сестер, первенство среди мужчин и, наконец, первое место на Олимпе. И если с вручением розы молодым женщинам мог быть связан сновидческий опыт, вручение розы могло восходить к многослойному процессу формирования символов: коитус — дефлорация — осеменение — рождение нового (организма, сочинения). Припомним, что в церковной символике роза является символом тайны[62].

«Символизм цветка, относящийся к снам, заключает в себе символ женской невинности[63], мужской символ и знак лишения невинности. С символом цветка, широко распространенным, ассоциируются половые органы (цветок — половой орган растения); наверняка обычай любовников дарить друг другу цветы может иметь подсознательный смысл»[64], — писал Фрейд. Дважды Кант мог быть готов пуститься по стопам великих мистиков и целителей душ — Сведенборга, Калиостро, Парацельса. И не могла ли роза существовать в сознании (или подсознании) Канта как роза Парацельса, брошенная в огонь для проверки мистической власти пользователя, способного возродить ее красоту по произнесении Слова?

4. «О тех, кто созерцает абсолютное, вечное, неизменное».

В книгах 5 -7 «Государства» Сократ пытается доказать, что, хотя этимологически «философом» можно считать всякого, кто любит мудрость, мудрость надлежит искать не у того, кто любит прекрасные вещи (искусство, театр, музыку и т. д.), а у того, кто «любит прекрасное само по себе», ибо тот, кто «считает что-нибудь красотой самой по себе и способен созерцать как ее, так и все причастное к

[62] "Sub rosa" (в буквальном переводе – "под розой") означает печать молчания, т.к. роза является традиционным украшением исповедален.

[63] Во французском языке потеря невинности есть потеря розы ("Elle a perdu sa rose").

[64] *Freud, S.* Gesammelte Werke. Bd. 2 und 3. Die Traumdeutung. S. Fischer Verlag, 1942, S. 381.

ней, не принимая одно за другое»[65], живет не во сне, а наяву, и достигает знания (а не мнения»). Но в чем именно знание может быть отлично от мнения? «Тот, кто обладает знанием, знает о *чем-то*, что существует, ибо то, чего не существует, есть ничто. Поэтому знание непогрешимо — ведь логически невозможно, чтобы знание было ошибочным. Но мнение может быть ложным. Как же это возможно? Мнения не может быть о том, чего нет: это невозможно, и о том, что есть — тогда оно будет знанием. Стало быть, мнением может быть то, что есть и чего нет. Но как это возможно? А так, что отдельные вещи всегда заключают в себе противоположные качества: то, что прекрасно, в некотором роде еще и уродливо, то, что справедливо, является в некотором отношении несправедливо и т. д.

Все отдельные чувственные объекты, по мысли Платона, обладают таким противоречивым характером; они находятся между существованием и несуществованием и пригодны в качестве объектов мнения, но не знания. "Но о тех, кто созерцает абсолютное, и вечное, и неизменное, можно сказать, что они знают, а не имеют мнение". Таким образом, мы приходим к выводу, что мнение относится к миру чувств, а знание — к сверхчувственному вечному миру; скажем, мнение относится к отдельным прекрасным предметам, а знание к прекрасному самому по себе»[66], — заключает мысль Платона Рассел. И не иначе как держа в памяти этот Платоновский вывод, Кант мог предложить "логическое" решение неразрешимой проблемы.

«Следовательно, всеобщий голос есть лишь идея (на чем она основана, здесь еще не исследуется). Судит ли тот, кто полагает, что он выносит суждение вкуса, в самом деле, в соответствии с этой идеей, может быть неопределенным; но что он все-таки соотносит с ней свое суждение, т. е. что его суждение должно быть суждением вкуса, он возвещает словом красота. Сам он может удостовериться в этом, сознавая, что все, относящееся к приятному и доброму, он отделил от благоволения, которое у него еще остается»[67], — пишет Кант, подчеркивая в аналогии между «суждениями о приятном и добром» и «суждениями о прекрасном» одно существенное различие. «Суждение же: роза (ее аромат) приятна, правда, тоже эстетическое и единичное суждение, но не суждение вкуса, а чувственное суждение.

---

[65] *Платон.* Соч.: в 3-х т.т. Т. 3. Часть1. М. 1971. С. 279.

[66] *Russell B.* "A History". P. 120–121.

[67] *Кант И.* Т. 5. С. 53–54.

Оно отличается от первого (эстетического — *А. П.*) тем, что суждение вкуса содержит в себе эстетическое *количество всеобщности,* т. е. значимости для каждого, которая отсутствует в суждении о приятном. Только суждения о добром, хотя они и определяют благоволение к предмету, обладают логической, а не только эстетической, всеобщностью, ибо они относятся к объекту, как его знание, а поэтому значимы для каждого»[68].

Но что могло обеспечить эстетическому суждению этот всеобщий голос? Будь понятие эстетического объекта, — предостерегает Кант, — сформировано на основании чувственного опыта, будь оно построено на базе внутренних качеств объекта (запаха, цвета, фактуры и т. д.), эстетическое суждение не было бы универсальным, ибо «прекрасно то, что нравится без понятия». Но что такое понятие если не отделение свойств предмета от предмета[69], так сказать, отвлечение объекта от субьекта? Тогда откуда может поступить этот таинственный знак, указующий на то, что прекрасное прекрасно? А если этим знаком надлежит быть чувству удовольствия, «необходимо», чтобы это чувство присутствовало «в суждении вкуса каждого»[70]. И именно здесь тому, кто судит, кажется, грозит опасность впасть в заблуждение. Из чего складывается это суждение? Полагая, что он судит, сообразно с чувственным опытом, о свойствах объекта, он судит, сообразно с априорными понятиями, а точнее, судит, полагаясь на свой вкус. Но вкус к чему? Разве нас не отсылают снова на прогулку по тому же кругу?

---

[68] Там же. С. 53.

[69] «Отвлекая черты предмета от самого предмета и сопоставляя эти черты, оно (понятие — *А. П.*) внесло, наряду с отождествлением и уподоблением, новую категорию отличительности. Двойники — вещи, стихии и существа — получили отдельное отвлеченное качество и раздельное бытие, распавшись и между собой, и внутри себя. Так уже в древнейшем эпосе, в гомеровском, бывшие герои-двойники сделались различными существами. Хотя у Гомера нет еще понятийно обобщенных сил природы, “воды”, “огня”, “деревьев”, “зверей”, а все еще имеются конкретные и единичные (так сказать, однократные), Посейдоны, Гефесты, Афродиты, Геры, но Ахилл и Патрокл уже отделены и качественно различны, и Гектор разнится от Аполлона, Пенелопа — от Афины, Одиссей от Антиноя <...>. Отделение субъекта от объекта было длительным процессом, продолжавшимся еще и в начале античности. Сперва оно носило форму восприятия субъекта в категориях объекта и перенесения объекта на субъект. Объект продолжал сохранять конкретность (мифический мир), субъект был нов, не полностью открыт и строился по объекту». *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М. 1978. С. 183, 184.

[70] *Кант И.* Т. 5. С. 55.

Вопрос этот сводится у Канта к временной последовательности, «предшествует ли в суждении вкуса чувство удовольствия оценке предмета или наоборот», оценка предмета предшествует чувству удовольствия? Надлежит ли мне назвать розу прекрасной до (или после) того, как удовольствие от ее созерцания было мною получено? Конечно, порядок, который может быть подсказан здравым смыслом (сначала увидеть, после чего вынести суждение, дать предмету имя и т. д.) мог вступить в противоречие с порядком, без которого сложная пирамида, построенная Кантом в первых двух критиках, могла оказаться в руинах. Ведь назови я розу прекрасной на основании уже полученного (в единичном опыте) чувства удовольствия, могу ли я рассчитывать на то, что другие судьи смогут подтвердить мое восприятие, разделив со мной эстетическое суждение о той же розе? Тогда как мне заручиться всеобщей поддержкой, да еще в таком ненадежном деле, как суждение о красоте?

Когда на карту поставлен принцип универсальности (априорное основание!), размышляет Кант, чувству удовольствия должна со всей необходимостью предшествовать «способность к всеобщей сообщаемости душевного состояния при данном представлении»[71], которая, делаю я заключение за Канта, может быть найдена в понятиях. А если это так, то можно ли говорить о «всеобщей сообщаемости» субъекта за пределами понятий? Решение, предлагаемое Кантом, кажется, снова возвращает нас к риторике «Критики чистого разума». «Субъективная всеобщая сообщаемость способа представления в суждении вкуса, поскольку она должна иметь место без того, чтобы ей было предписано определенное понятие, может быть только душевным состоянием при свободной игре воображения и рассудка (поскольку они, как это требуется для *познания вообще*, согласуются друг с другом); при этом мы сознаем, что такое субъективное отношение, необходимое для познания вообще, должно быть столь же значимым для каждого и, следовательно, всеобще сообщаемым»[72].

Памятуя об обещании, сделанном в предисловии, о том, что истинность третьей критики всецело выводится из второй, а истинность второй — из первой, Кант мог искать априорного основания эстетического суждения как по схеме, предложенной в первой критике, т.е. через внутреннее чувство и «последовательный синтез продуктивного воображения» (см. главу 5, сноски 48, 109, 110), так и по аналогии

[71] Там же. С. 54.
[72] Там же. С. 55.

с этой схемой, представленной в виде формулы априорного определения воли (во второй критике), как известно, тоже оставшейся недоказанной.

«Правда, в "Критике практического разума", — пишет Кант в параграфе 12, — мы действительно априорно выводили чувство уважения (в качестве особой и своеобразной модификации чувства удовольствия, не совпадающего, в сущности, ни с тем удовольствием, ни с тем неудовольствием, которые мы испытываем от эмпирических предметов, исходя из общих нравственных понятий). Однако там мы могли выйти за пределы опыта и обратиться к каузальности, основанной на сверхчувственной способности субъекта, а именно, к каузальности свободы. Но даже там мы выводили из идеи нравственного в качестве причины, собственно говоря, не это *чувство*, а только определение воли. Душевное же состояние чем бы то ни было определенной воли уже само по себе есть чувство удовольствия, тождественно с ним и, таким образом, не следует из него, как действие: последнее можно было бы предположить лишь в том случае, если бы понятие нравственного, как блага, предшествовало определению воли законом»[73].

Но что, если не метафорический смысл, мог Кант вкладывать в такие понятия, как «априорно выводили?» и «могли выйти за пределы опыта»? Кому могли (обратим внимание на подмену *Я* на коллегиальное *мы*) они, т.е. Кант, доверить эту функцию («выводили»), которой надлежало случиться одновременно и a priori, и a posteriori (внутри опыта и за его пределами)? Оказывается, воле субъекта, выносящего суждение, необходимо должно предшествовать некое чувство уважения к закону. Без этого направляющего вектора воля бессильна, кажется, хочет сказать Кант. Но о каком законе идет речь? — О законе, относительно которого «мы априорно выводили чувство уважения», кажется, отвечает Кант. — Но как чувство уважения к закону может предшествовать выведению самого закона?— настаиваю я. — Но разве я не предупредил, что здесь мы имеем дело со «своеобразной модификацией чувства удовольствия, не совпадающего, в сущности, ни с тем удовольствием, ни с тем неудовольствием, которые мы испытываем от эмпирических предметов»? — кажется, успокаивает меня Кант, не иначе как намекая, что говорит об «удовольствии» лишь в метафорическом смысле. Ведь и закон, относительно которого «выводится» «априори уважение», тоже мо-

[73] Там же. С. 59.

жет быть понят не иначе, как метафорически, т. е. «смутно» и «двусмысленно» как учил Аристотель (см. сноску 44). Закон есть «все то грандиозное, что содержится для нас в природе в качестве предметов чувств», и то, «что возбуждает в нас чувство этого сверхчувственного назначения». Но следует ли это понимать так, что закон может быть одновременно и источником чувств человека, и высшим назначением, и целью этих чувств?

Интуитивно почувствовав масштабное несоответствие между природным чувством и абсолютным идеалом, человек испытывает неудовольствие, хотя самой мысли о «сверхчувственном назначении», превышающем «любой масштаб чувственности», надлежит как раз вызывать противоположное чувство «удовольствия»[74]. Но как чувство «удовольствия (и неудовольствия)», связанные с уважением к одному и тому же закону, следует отличать одно от другого? Ведь существуют же такие понятия, как омонимия, когда слова могут звучать одинаково, сохраняя различный смысл. В конце концов, одно чувство («удовольствия»), названное (вызванное?) «уважением» к закону, могло возникнуть у субъекта «a priori», в то время как другое чувство («неудовольствия») — быть дано ему в опыте. Но, может быть, чувство удовольствия a priori, утратив собственную семантику, в какой-то момент оказывается производным от чувства неудовольствия, данного в опыте? Но как привести в соответствие эту семантическую подмену?

Когда-то Канту удалось завладеть волшебным кладом, которому он дал, не иначе как с целью сохранить исключительное право на владение им, глумливое и обманчивое название «антиномий (чистого разума)» — от греческого *anti* (против) и *nomos* (закон). Глумливым и обманчивым это название могло быть потому, что под «антиномиями» понималось не противо- или без-законие, а как раз противоположное, «закон». Но и «закон», учрежденный лишь во второй «критике», мог пониматься в первой «критике» лишь как каверза типа того, что «чистый разум неизбежно впадает в антиномию», причем, каверзной здесь могла быть мысль о невозможности что-либо доказать в ходе «абстрактной спекуляции»[75]. Какие бы полярные понятия ни были бы (мне) предложены, можно без труда доказать как их истинность, так и их ложность. В частности, можно доказать такой тезис, что Разум, или «причинность по законам приро-

[74] *Кант И.* Т. 5. С. 96.
[75] *Кант И.* Т. 3. С. 335.

ды», не есть «единственная причинность <...>. Для объяснения явлений необходимо еще допустить причинность через свободу»[76]. Но могло ли это означать, что этот тезис исключает доказательство антитезиса?

И Кант берется доказать новый и полярный тезис: «Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы»[77]. Но что могло из этого следовать, кроме того, что и тезис, и анти-тезис покоятся на двойственной причинности или метафорическом переносе (эпифоре), позволяющем и образ, и проводник представить как синонимичные понятия? А следовать могло еще и то, что чистый Разум, или интеллект, этот верховный судья, способный диктовать законы чувственного и сверхчувственного мира, на поверку мог оказаться бессильным, т. е. таким, каким его могли считать старые академики, утверждавшие, что «знают только то, что ничего не знают», критикуя «стоиков за их веру в разум как regula veri»[78]. И не ранее того, как агент, вступивший с Разумом в диалог и оказавшись могущественнее Разума, мог быть найден и поименован свободной Волей, а точнее, «причинностью через свободу», Кант мог приняться за сочинение «Критики практического разума».

И тут следует обратить внимание на одну деталь. Если мысль о «причинности свободной воли» в том виде, в каком она была рассмотрена в третьей антиномии первой критики, уже была признана негодной для «абстрактной спекуляции», не осознал ли Кант себя в западне у собственной воли? И будь это так, где, если не внутри самой «абстрактной спекуляции» мог он искать выхода? Если недоказуемость полярных понятий могла быть доказана на основании некоего принципа двойственной причинности (припомним аргумент Павла Флоренского в главе 5), разве из этого не могло следовать, что каждое понятие, включая понятия «удовольствия» и «неудовольствия», могло быть рассмотрено, как равное и не равное себе в зависимости от того, отнесено ли оно к физическому или метафизическому объекту, т. е. использовано ли оно в прямом или переносном смысле?

Уже в дебюте Кант мог настаивать на обладании волшебным методом, позволяющим ему видеть и **предвидеть** ошибки по предпосылкам (см. главу 1, сноску 96). И хотя оптический эффект такого зрения и прозрения мог интересовать Канта едва ли не больше, чем

[76] Там же. С. 350.
[77] Там же. С. 351.
[78] *Gadamer, H. G.* Op. cit. P. 17.

основателя этого метода, Декарта, именно Декарт нашел надежное захоронение в тайниках его мысли. «Весь ход наших жизней всецело зависит от наших чувств, в числе которых зрение является наиболее универсальным и благородным», — писал он в эссе под названием Dioptrique, тут же указав, что пользоваться зрением (и светом) надлежит лишь в обход, т. е. посредством слепоты и темноты[79]. Но как могло рассматриваться зрение, если не как способ блокировать видение реальных предметов в пользу метафизических? А предпосылкой такого видения как раз и мог быть у Декарта способ скептического вопрошания.

Могу ли я видеть предмет, если я уверен в его существовании за пределами своей мысли о нем? И первым предметом, в существовании которого усомнился Декартовский глаз, могло быть видение собственного Я. «Videor — Я кажусь, Я выгляжу, Я являюсь (другим — *А. П.*). Я кажусь себе таким, каким Я являюсь, и Я являюсь другим, нежели тот, каким Я кажусь. Videor гарантирует cogito, ибо в нем подтверждается единственное присутствие, которое нельзя нарушить самыми серьезными сомнениями: videor сохраняется даже на пике фантасмагорий и иллюзий. Казаться — значит, создать иллюзию. Videor и есть та иллюзия, которая, с помощью неслыханного поворота или извращения, создает уверенность в наиглубокой глубине иллюзии. Местом videor конечно же является полотно, портрет, одновременно и самое искусственное, и самое достоверное из лиц, самый слепой и самый зрячий глаз»[80].

И если субститутом авторской маски для Декарта, анонимно собирающего мнение толпы о предмете его мысли, мог послужить «портрет», маской Канта мог послужить абстрактный канон общего законодательства, иллюзорным обладанием которым, кажется, может похвалиться авторское Я. И хотя это Я «из-за своих максим совершенно непригодно в качестве всеобщего законодательства, — пишет Кант, — тем не менее <...>, оно стремится наперед предъявить свои притязания в качестве первых и первоначальных». Но как Я, непригодное в качестве всеобщего законодательства (ведь моральный закон исключает себялюбие), может в одно и то же время предъявить свои притязания на моральный закон и отказаться от них?

Противоречие, кажется, разрешается на уровне омнипотентной мысли (воли? желания? или мечты?) — «моральный закон неизбеж-

[79] *Nancy, J.-L.* Larvatus pro Deo. Op. cit. P. 19.
[80] Ibid. C. 20.

но смиряет каждого человека», а то, «представление о чем, *как определяющем основании нашей воли,* смиряет нас в нашем самосознании, само по себе будит чувство *уважения* к себе, поскольку оно положительно и есть определяющее основание[81]. Но будь это так, что можно сказать о свободной воле, располагающей свободным выбором между «чувственными влечениями своей природы» и «моральным чувством» (уважения к «моральному закону»)? Но что такое свободная воля, в глубине которой должна быть найдена необходимость подчинения?

Не мог ли здесь снова быть задействован принцип двойной каузальности, на сей раз заложенный в понятии «морального закона»? «Следовательно, моральный закон, коль скоро он — формальное определяющее основание поступка через практический чистый разум, коль скоро он <...> — объективное определяющее основание предметов поступка под именем доброго и злого, есть вместе с тем и субъективное определяющее основание, т. е. побуждение к этому поступку, т. к. он оказывает влияние на чувственность субъекта и возбуждает чувство, которое содействует влиянию закона на волю»[82]. И чтобы решить, какое воздействие на чувства может оказать моральный закон, и как моральный закон может формироваться под действием чувства, Кант мог снова прибегнуть к временной инверсии, предложив дилемму курицы и яйца. «Удовольствие» можно испытывать априорно. И тогда «в субъекте не *предшествует* никакое чувство, которое располагало бы к моральности. Но это невозможно, так как всякое чувство чувственно (alles Gefühl ist sinnlich), а мотив чувственного *убеждения* (курсив мой — *А. П.*) должен быть свободен от всякого чувственного условия. Наоборот, чувственное восприятие (sinnliches Gefühl), лежащее в основе всех наших склонностей, служит условием того ощущения, которое мы называем уважением, но причина определения этого чувства лежит в чистом практическом разуме, и потому <...> его можно назвать *обусловленным* <...> *практически:* благодаря тому, что представление о моральном законе лишает себялюбие его влияния <...>.

Таким образом, уважение к закону есть не побуждение к нравственности, а сама нравственность»[83]. Конечно, осознание того, что ты уважаешь закон, может быть связано с «ограничением», которое

[81] *Кант И.* Т. 4. С. 463.
[82] Там же. С. 464.
[83] Там же.

воздействует на чувство и вызывает ощущение неудовольствия»[84], а, стало быть, и *негативное* воздействие, которое «противодействует главным образом деятельности субьекта /без морального закона его мнение о своем личном достоинстве сводится на нет – А.П./ <...>, то воздействие этого закона на чувство есть смирение, которое мы можем, правда постичь a priori, но познать в нем мы можем не силу чистого практического закона, как мотива, а только противодействие побуждению чувственности»[85].

Но как «воздействие закона на чувство», а точнее, как «удовольствие»/»неудовольствие» может быть получено a priori? Этот вопрос предполагает возврат к математической абстракции, согласно которой «неудовольствие не означает только отсутствие удовольствия, а имеет и положительное основание, частью или целиком уничтожающее удовольствие» (см. главу 3, сноску 24). Тогда почему бы «удовольствие», полученное «негативно», т. е. через рефлексию по поводу чувства неудовольствия, реально ощущаемого тогда, когда воля действует с оглядкой на закон, не могло бы быть рассмотрено как априорное? Предположительно, воля может действовать из побуждений чувства, в каком случае субъект испытывает удовольствие, хотя и иного (неправильного?) свойства. И тут рассуждение вроде бы переносится из реального в сферу возможного. Скажем, «если бы понятие нравственного, как блага, предшествовало определению воли законом», тогда «удовольствие», т. е. душевное состояние, можно было бы испытывать a priori. Но если этого не происходит, разве из этого не следует, что a priori можно испытывать лишь неудовольствие, т.е. то чувство, которому предшествует «определение воли законом»?

Такова казуистика Канта, как увидим, заимствованная у Платона (см. главу 8, сноски 44 и 46) и построенная по образцу метафорического мышления. «Когда Креонт у Софокла говорит стражу, что тот “ходит вокруг”, он имеет в виду вовсе не буквальное круговое хождение, но нечто, заведомо ничего не имеющее общего с точным, прямым смыслом своих собственных слов, — он имеет в виду другое их значение, только кажущееся буквальным, но на самом деле отвлеченное и обобщенное, — переносное, иносказательное значение (“ты ходишь вокруг и затемняешь дело”). И когда страж говорит Креонту, что “краткий путь становится долгим”, он имеет в виду и ту

[84] Там же. С. 467.
[85] Там же. С. 468.

действительную дорогу, которую ему надлежало пройти до царского дворца, и путь сомнений, "путь" в переносном смысле <...>. Перенесение не могло бы возникнуть, если бы тождество конкретное и реальное ("путь", действительно соответствующий дороге), не должно было превращаться в тождество кажущее и отвлеченное ("путь" в смысле "хода мыслей"). Метафора возникла сама собой, как форма образа в функции понятия»[86].

5. «Существует ли высшая форма чувства?»

Воспользовавшись понятием «удовольствия» («неудовольствия»), как «образом» и «проводником» одного и того же чувства, Кант мог добиться равенства неравного, которое Стенли Холл иронично определил в терминах «баланса»: «боль, причиняемая подчинением и насилием, в точности балансируется удовольствием, как экзальтацией и экспансией (собственного «Я» — *А. П.*)»[87]. Но почему игра с «двойной каузальностью», свойственной особого рода метафоричности, о которой ниже, могла остаться вне поля зрения интерпретаторов?

«Существует ли высшая форма чувства? — задается вопросом Жиль Делез, читая «Критику суждений о вкусе». — Данный вопрос подразумевает: существуют ли представления, *априорно* задающие такие состояния субъекта, как удовольствие или неудовольствие? Ощущение сюда не относится: производимые им удовольствие и неудовольствие (чувство) могут быть познаны только эмпирически. Но оно, одновременно, имеет место и когда представление объекта *априорно*. Может, стоит обратиться к моральному закону, как к представлению о чистой форме (Уважение, как результат действия закона, было бы тогда высшим состоянием неудовольствия; а интеллектуальное удовлетворение — высшим состоянием удовольствия)?

Ответ Канта отрицательный (в этом месте Делез делает отсылку к параграфу 12, рассмотренному выше — *А. П.*). Ибо удовлетворение — это не чувственно воспринимаемый результат действия, не особое чувство, а интеллектуальная "аналогия". А само уважение является эффектом (здесь надо было бы сказать «аффектом», т. к. речь идет о чувствах, — *А. П.*) лишь в той мере, в какой оно — негативное чувство; в своей позитивности уважение скорее сливается

---

[86] *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М. 1978. С. 187.
[87] *Hall, G. S.* Why Kant is Passing? Op. cit. P. 388.

с законом, чем выводится из него, — сливается с законом, как с побудительной силой»[88]. Но что могло стоять за этой аннотацией? Как мог читать Канта Делез?

Начнем с того, что вопрос, «существует ли высшая форма чувства», не допускающий у Делеза негативного ответа, не лишен двусмысленности. Ведь, говоря о «чувстве», Делез вовсе не имеет в виду чувства как такового. «Формы чувства» обозначают лишь отношением между «представлениями», т. е. находятся за пределами «восприятий» или «ощущений», относящихся к сфере чувственного. А если под «высшей формой чувства» могло иметься в виду лишь «понятие», полученное за пределами чувственного опыта, вопрос о ее априорных основаниях имеет лишь риторическое значение. Но и само понятие ЧУВСТВА (Gefühl), едва ли не самое противоречивое понятие у Канта, оставленное без объяснения в «Критике чистого разума» и маргинально рассмотренное в «Критике практического разума»[89], было принято Делезом как нечто, высеченное из гранита. И в той мере, в какой Делез мог принять подмену «ощущения» опыта «представлениями», способными *«априорно»* задать «состояние субъекта», связанное с чувством «удовольствия» или «неудовольствия», он практически подписался под условием, заданным Кантом, о том, что чувственный опыт должен быть блокирован. Но на каком основании? И коль скоро для Канта оправдание этого условия могло заключаться в выводах, заимствованных из «Критики практического разума», Делез неуклонно следует этому проторенному пути.

«Может, стоит обратиться к моральному закону, как к представлению о чистой форме?», — пишет он, как бы делая выбор, предложенный ему факультативно. А между тем, на понятии «морального закона», не менее противоречивом, нежели понятия «чувства», могла строиться у Канта вся иерархическая пирамида, относящаяся к все-

[88] *Deleuze, G.* Empirisme et subjectivite / Перевод с французского и послесловие Я. И. Свирского. М. 2001. С. 194.

[89] «Многие произведения Канта могут быть прочитаны, как попытка правильного помещения чувства между теоретической и практической философиями. Это действие находит подтверждение в том месте, которое чувства занимают между познавательной способностью и желанием: Кант исключил чувство из критики практического разума, позволив ему вернуться лишь в форме "уважения" (Т. 4. С. 465–468); и в равной мере из "Критики чистого разума" <...>, чтобы снова быть введенным, как условие "самого обычного опыта", лишь в предисловии к "Критике способности суждения"». *Caygill, H.* A Kant Dictionary. Oxford, 1995. P. 197.

общему закону, — начиная с чувства «уважения», как «высшего состояния неудовольствия», и кончая «интеллектуальным удовлетворением, как высшим состоянием удовольствия». Вторя Канту, Делез, кажется, ни на мгновение не задумался о структуре аналогии между «чувством неудовольствия», как следствием «уважения (к закону)», т. е. «(a priori) мысли», и «чувством удовольствия», привязанного к чувственному опыту. Не иначе как просмотрев двойного референта — физического и мета-физического — мог ли он заподозрить в дискурсе Канта наличие риторического (и метафорического) пласта? И хотя Делез не избежал отсылки к «интеллектуальной “аналогии”», возможно, копируя Канта (чтение параграфа 12 заканчивается тривиализованным указанием на негативный и позитивный аспект понятия ЧУВСТВА), остается загадкой, что он имел в виду под «аналогией».

«Духовный свет (истина?)» может быть назван «метафорой», потому что ему предшествует буквальный образ «луча, освещающего реальные объекты», — пишет современник Канта, Дю Марсе (du Marsais, 1676-1756). Фокусируясь на «философской метафоре», он предлагает такой пример. Метафора — это «рентованное жилище», место за пределом собственного места, чужое место, принятое за собственное (экспроприированное), реаппроприация существования (parousia), присутствие себя, как идеи, в ее собственном свете[90]. Но как в этом тропологическом поле могла разместиться философская метафора? Если для Дю Марсе она могла строиться на аналогии между оптическим зрением и духовным, между предметом и знаком (eidos), выполняя функцию «идеализации»[91], его преемник, Фонтанье (Pierre Fontanier), кажется, готов узаконить принцип аналогии, как двойное перемещение по модели Аристотелевской топики[92].

---

[90] Цитируется по: *Derrida, J.* Marges de la philosophie. P. 302.

[91] Там же. С. 303.

[92] «Аналогией я называю такой случай, когда второе слово относится к первому так же, как четвертое к третьему. Поэтому, вместо второго, можно поставить четвертое, а вместо четвертого, второе. Иногда присоединяют то слово, к которому заменяемое слово имеет отношение. Я имею в виду такой пример: чаша так же относится к Дионису, как щит к Арею; поэтому можно назвать чашу щитом Диониса, а щит — чашей Арея. Или — что старость для жизни, что вечер для дня; поэтому можно назвать вечер — старостью дня, а старость — вечером жизни, или, как у Эмпедокла, — закатом жизни». *Fontanier, P.* Les Figures du Discours, 1830. Paris, 1968. Цитируется по: *Derrida J.* Marges. P. 301.

«Идея (из греческого eido, видеть) означает относительно объектов, видимых духом, то же самое, что и образ, а относительно духа, который видит, — то же самое, что видимо (перцепцию). Только объекты, видимые духом, являются либо физическими и материальными объектами, которые аффицируют чувства, или метафизическими и чисто интеллектуальными объектами, находящимися выше наших чувств»[93]. Но что могла означать эта операция, при которой полярность между тем, что видит дух, и тем, что видимо духом, могла быть представлена как сходство? Не могла ли в этой сдвоенной операции таиться опасность сдвоенного смысла, когда одно и то же наименование может означать разные вещи?

Не иначе, как имея в виду эту проблему, Фонтанье мог отвести специальный раздел («Приложение») для особого рода тропов под названием «катахреза». Катахреза есть род насильственной метафоры, связанной с тем фактом языка, что некоторые идеи обозначают то, чему нет эквивалента в мире вещей. И в той мере, в какой этот вид метафоры предлагает не перенос значений с одного имени на другое, а взрывное расширение значения, стоящего за «идеей», т. е. расширение смысла, выведенного из знака (signifier), с катахрезой связывают «неистовое, принудительное, оскорбительное вторжение знака, насилие над смыслом, еще не получившим в языке прямого значения. Вторичное рождение»[94]. Среди имен и глаголов, наиболее подверженных катахрезе, мы находим такие, как «свет», «слепота», «иметь», «быть», «делать», «брать», «понимать».

Конечно, в этом узком диапазоне имен и могли таиться, что неоднократно отмечалось современными авторами, едва ли не все заблуждения метафизики. И не лежит ли причина этого в том, что катахрезой широко пользовались Сократ и Платон, выдавая ее за философское откровение? А в разговоре с Главконом («Государство») Сократ, кажется, пытается дать философское обоснование катахрезе.

[93] Ibid. P. 303.

[94] Ibid. P. 304–305. «Катахреза, в общих чертах, указывает на знак, находящийся под влиянием первой идеи, а также новой идеи, не имеющей языкового выражения или уже не имеющей надлежащего другого языка. Соответственно, ею является каждый Троп, получивший принудительное и необходимое пользование, каждый Троп, порождающий чисто экстенсивный смысл; этот буквальный, прямой смысл вторичного рождения, промежуточный между *первичным прямым смыслом* и *переносным смыслом*, ближе к первому, чем ко второму, хотя в принципе его можно рассматривать, как фигуративный смысл». Ibid. P. 305.

Напомнив о старой истории, согласно которой есть прекрасные вещи и есть хорошие, есть истинная красота и истинное добро, а есть другие вещи, к которым может быть приложимо понятие *много,* и которые представимы в виде единой Идеи («одной для каждой вещи»), Сократ подключает к беседе Главкона:

« – И мы говорим, что те вещи можно видеть, но не мыслить, идеи же, напротив, можно мыслить, но не видеть.

– Конечно.

– Посредством чего в нас видим мы то, что мы видим?

– Посредством зрения.

– И не правда ли, посредством слуха мы слышим все то, что можно слышать, а посредством остальных чувств мы ощущаем все, что поддается ощущению?

– Ну и что же? <...>

– А ты взгляни на это вот как: чтобы слуху слышать, а звуку звучать, требуется ли еще нечто третье, так, что, когда оно отсутствует, ничто не слышится и не звучит?

– Ничего третьего тут не нужно <...>.

– Какими зоркими и восприимчивыми к цвету ни были у человека глаза, ты ведь знаешь, он ничего не увидит и не различит, если попытается пользоваться своим зрением без наличия чего-то третьего, специально для этого предназначенного /выясняется, что Сократ имеет в виду свет, а в дальнейшем – Солнце, оговорив, что, не будучи зрением, они обеспечивают для зрения необходимое условие – А.П./.

<...> – Значит, и Солнце не есть зрение. Хотя оно – причина зрения, но само зрение его видит.

– Да, это так.

– Вот и считай, что я утверждаю это и о том, что порождается благом, – ведь благо произвело его подобным самому себе: чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно постигаемым вещам <...>. Солнце дает всему, что мы видим, не только возможность быть видимым, но и рождение, рост, а также питание <...>. Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу: оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой»[95].

[95] *Платон.* Государство. Соч.: В 3 т.т. Т. 3. Часть 1. М. 1971. С. 314-317.

«Свет», «слепота», «наличие», «бытие», «понимание» — гелиотропические метахрезы — могли приниматься Кантом, наследником Сократа и Платона, а в глазах Гамана — самим Сократом, как топик и предмет метафизики. «Предметом метафизики является невидимое. Помните, в письме к Земмерингу “Об органе души” Кант говорит, что эта работа адресована человеку, который занимается видимым в человеческой душе, от имени другого (то есть автора), который занимается невидимым. Это поздний Кант»[96], — пишет Мераб Мамардашвили, нащупав главную артерию риторики Канта, построенной на внедрении понятий о предметах, лишенных формы, протяженности и, возможно, смысла. Но вместо того, чтобы сфокусироваться на этой группе катахрез, Мамардашвили предпочел создать вокруг них мифотворческий нарратив, позаимствовав словарь у мистиков и ясновидцев. Но что именно мог понимать «поздний (?) Кант» под «видимым» и «невидимым» в человеческой душе? И насколько близок мог он быть к Сократу-Платону, вводя в дискурс этот «метафорический», «катахрестический» пласт?

Прежде, чем объявить о том, что «суждение вкуса основано на априорных основаниях», Кант формулирует третий момент эстетического суждения — «по отношению к целям, которые принимаются в них во внимание». Без знания цели (прекрасного?) нельзя вынести априорного суждения о нем. Но что такое цель? Это «предмет понятия, поскольку понятие рассматривается как причина предмета (как реальное основание его возможности)»[97]. Но почему «понятие» (о предмете) может формироваться без знания о том, что предмет реально существует (может быть увиден, услышан, ощупан и т. д.)?

А если возможность его существования может быть доказана только на уровне мысли (в фантазии? мечте?), не могло ли «понятие» «прекрасного» неакцентировано опираться на Аристотелевское различие между «поэзией» и «историей», сделанное как раз на основании целевых различий («задача поэта — говорить не о том, что было, а о том, что могло бы быть, будучи возможно в силу вероятности или необходимости», а задача истории – говорить о том, что имело место в действительности[98])? И если Кант мог строить свою

---

[96] *Мамардашвили М.* Op. cit. С. 163.

[97] *Кант И.* Т. 5. С. 57.

[98] «Ибо историк и поэт различаются не тем, что один пишет стихами, а другой прозою (ведь и Геродота можно переложить в стихи, но сочинение его все равно останется историей, в стихах ли, в прозе ли), - нет, различаются они тем, что один говорит о том, что было, а другой – о том, что могло бы быть. Поэтому поэзия

модель прекрасного по образцу мимесиса (mimesis) или репрезентации, почему признание этого заимствования лежит за чертой его интересов?

«Красота есть форма целесообразности предмета, воспринимаемая в нем без представления о цели»[99], — выводит Кант третий момент эстетического суждения, строя полярность «цели» и «целесообразности» на полярности (и сходстве) действительного и возможного. Но как целесообразность может быть реализована «без представления о цели»? Из двух видов красоты («свободной (pulchritudo vaga)» и «сопутствующей (pulchritudo adhaerens)»), заметим, различающихся между собой по аналогии с различием между свободной и зависимой метафорой, а точнее, между метафорой и катахрезой, Кант делает выбор в пользу зависимой красоты, строя ее зависимость на условии долженствования (суждение о красоте строится сообразно тому, «каким должен быть предмет»).

Соответственно, свободная и пребывающая для самой себя красота, включающая целый ряд классов предметов (от цветов, птиц, животных и до «рисунков a la Greque», лиственного орнамента и т. д.), может быть названа свободной ввиду ее независимости от какой-либо нормы[100]. А так как эстетическое суждение направлено на выявление связанной красоты (человека, коня, здания и т. д.), с которой ассоциируется понятие нормы, речь должна пойти о фиксации вкуса, как соединении эстетического благоволения с интеллектуальным. Но на чем должен фиксироваться вкус?

И здесь, кажется, пришло время снять покрывало с таинственного сфинкса, известного у Канта под названием «образца». Коль скоро определяющим основанием для вкуса является субъективное чувство, исключающее возможность объективных правил вкуса, «считают, что некоторые продукты вкуса могут служить *образцом* <...> или первообразом вкуса», или «идеей, которую каждый должен со-

философичнее и серьезнее истории, ибо поэзия больше говорит об общем, история о единичном. Общее есть то, что по необходимости или вероятности такому-то /характеру/ подобает говорить или делать то-то; это и стремится /показать/ поэзия, давая /героям вымышленные/ имена». Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. Поэтика. Перевод М.Л. Гаспарова. М. 1983. С. 654.

[99] *Кант И*. Т. 5. С. 74.

[100] Указав, что цветы являются «свободной красотой природы», Кант дает следующее пояснение. «Вряд ли кто-нибудь, кроме ботаника, знает, каким должен быть цветок; и даже ботаник, зная, что цветок есть оплодотворяющий орган растения, не уделяет внимание этой цели природы, когда судит о цветах, сообразуясь с вкусом». Там же. С. 67.

здать в себе самом»[101]. Но как, если не в метафорическом ключе, может работать у Канта аналогия между «продуктами вкуса» (предметами?) и «первообразом вкуса» («идеей?»)? Напомнив, что «идея означает, собственно говоря, понятие разума, а идеал — представление о единичном существе, как адекватном идее», Кант делает поправку, предлагая называть «прообраз вкуса» не «идеей», а «идеалом красоты», тем самым обеспечив для себя новое превращение — от «идеи», как «понятия», к «идеалу», как к «изображению»[102]. Но если идеал красоты мог быть уже представлен, как «изображение», что можно сказать об источниках этого идеала? Где следует искать этот идеал?

— «В воображении», — кажется, отвечает Кант, — которое сообразуется с нормой.

— Но как может работать это воображение?, — продолжаю настаивать я.

— «Кто-то видел тысячу взрослых мужчин. Если он хочет, сравнивая их, вынести суждение о нормальном росте мужчины, то воображение накладывает (как я полагаю) большое число образов (быть может, тысячу) друг на друга; и — если мне будет дозволено применить здесь аналогию с оптическим изображением, — там, где большинство из них совпадет, и где внутри контуров нанесена наиболее яркая краска, будет средняя величина <...>. Это и есть красивый мужчина»[103].

Но как следует понимать работу «воображения», описанную в терминах «накладывания большого числа образов»? Разве эта процедура «накладывания» не подразумевает экстенсивного тропа, катахрезы, позволяющей создать «вторично прямое значение действия наложения» (уже не предметов со строго обозначенной формой, а их идей, причем, не идей даже, а всего лишь одной идеи — «нормы», представленной, как множество идей, работающих одновременно и в опыте, и за пределами опыта). Неудивительно, что нащупанная «идея нормы», не выведенная «из пропорций, взятых из опыта в качестве *определенных правил», а,* наоборот, выводящая сами «правила суждения», есть не что иное, как «парящий между всеми отдельными, самыми различными созерцаниями индивидов образ для всего рода,

[101] Там же. С. 70.

[102] Там же.

[103] Там же. С. 72. Процедура выявления идеала красоты едва ли не повторяет процедуру «схватывания» (единичного через множественное), как ее прочитывает у Канта Хайдеггер (см. гл. 5, сноска 105).

тот, который природа положила в качестве прообраза в основу своих порождений данного вида, но ни в одной особи не сумела, как кажется, полностью осуществить»[104]. Мог ли Кант, зная за собой склонность к мистике, остаться довольным определением нормы, как «парящего образа рода», который надлежит выведать у природы?

6. «Является методологической абстракцией».

«Идея нормы должна брать элементы для образа животного особого рода из опыта, но величайшая целесообразность в его строении, которая может служить общим критерием эстетической оценки каждой особи этого рода, образ, как бы преднамеренно положенный в основу *техники природы* (курсив мой — *А. П.*), которому адекватен только род в целом, но не отдельная особь, содержится лишь в идее того, кто выносит суждение, однако, эта идея со всеми ее пропорциями может быть в качестве эстетической идеи совершенно in concreto изображена в виде образца»[105]. Но как следует понимать этот загадочный пассаж, построенный вокруг понятия «техники природы», — едва ли не центрального в третьей критике? Чтобы вынести эстетическое суждение, т. е. чтобы с полным правом назвать красивое красивым, нужно овладеть техникой природы. Но что это значит? Что такое «техника»? И что такое «природа»? И есть ли у нас основания предполагать, что полярность этих понятий, в которой не сомневается современный читатель, могла быть очевидной для Канта?

Приписывая природе рождение институтов («natura o nascimento»), Джамбаттиста Вико, например, мог полагать в «природе» эффект рождения хитрого и безошибочно работающего механизма, построенного в божественном воображении[106]. И в той мере, в какой «природа» могла рассматриваться, как завершенный механизм, под «техникой природы» мог пониматься неведомый человеку чертеж или план того, чему надлежало стать «природой» до того, как она обрела свое бытие. «Техника природы», и этот смысл, кажется, отражен в современном русском языке в первом значении слова «топика»

[104] Там же.

[105] Там же. С. 71.

[106] *Вико, Дж.* См.: The New Science of Giambattista Vico. Ithaca and London, 1968. P. 64.

(«ТОПИКА, и, ж. /греч. topike (techne) – искусство пользоваться общими местами, от topos – место/ (филос.)[107], есть, в понимании Канта, «искусство осуществлять то, чего хотят, чтобы оно было»[108]. И в этой точке «природа» могла пересечься с «искусством» и, соответственно, с «красотой». Но в какой мере такое прочтение могло соответствовать греческой мысли? Могла ли она вообще допустить симбеоз «природы» и «техники»?

«Это становится ясно из самого слова techne. Для того, чтобы постичь его истинное значение, полезно отыскать по-настоящему противоположное ему понятие. Его мы находим в слове physis. Мы переводим его словом «природа» и не слишком над этим задумываемся. Для греков – первое и существенное наименование самого сущего, и к тому же сущего в его целом. Для них сущее есть то, что возникает и проявляется самобытным образом, будучи ни к чему не принуждаемым, то, что возвращается в себя самое и исчезает; возникающее и в себя возвращающееся властное свершение. Когда человек, находясь посреди сущего (physis), в которое он ввергнут, пытается найти свое место и обосноваться, когда, одолевая сущее, он действует так-то и так-то, тогда его действия, направленные на сущее, определяются и направляются знанием об этом сущем. Это знание и есть *techne*. Это слово с самого начала обозначало не "делание" и производство (Hervorbringen), а то знание, которое обосновывает и направляет всякое вторжение человека в средоточие сущего. Поэтому нерėдко techne означает просто человеческое знание"[109].

Но как бы ни понимал Кант слово «techne", в оригинальном ли смысле этого слова, т.е. как "знание", или с учетом его более поздних наслоений, когда сама природа могла рассматриваться, как механизм, создающий эффект рождения, «искусство» могло рассматриваться им по аналогии с «природой». Тому, разумеется, могло быть много причин, не исключая и той, что, не обладая познаниями в области изящных искусств, он этого разграничения мог просто не видеть. Но в силу бережного отношения к предмету исследования,

[107] Даль, В. Толковый словарь русского языка в 4-х т.т. Т. IV. С. 742.

[108] «Все <...> положения об исполнении /чего-то/, к какой бы науке они не примыкали, могут во избежание двусмысленности, вместо практических, называться *техническими* положениями. В самом деле, они относятся к *искусству* осуществлять то, чего хотят, чтобы оно было <...>. Таким образом, все предписания умения относятся к технике и, стало быть, к теоретическому познанию природы, как его следствия». *Кант И*. Т. 5. С. 336.

[109] *Хайдеггер*, М. Ницше: в 3-х т.т. Т. 1. Спб. 2006. С. 83.

интерпретаторы, кажется, предпочитали подвести под этот недуг теоретическую базу. «Концепция чистой эстетической способности суждения является методологической абстракцией, не затрагивающей различия между природой и искусством. Таким образом, необходимо более точно исследовать Кантовскую эстетику и соотнести ее с интерпретациями, сделанными со ссылкой на нее в философии искусства и особенно в отношении идеи гения»[110], — писал Гадамер, насколько мне известно, не предложив разъяснения тому, что имелось им в виду под «методологической абстракцией». Но справедливо ли заключить, что «природа» и «искусство» могли пониматься Кантом, как одно понятие? Скорее, они могли быть переплетены в один драматический сюжет, вполне вписывающийся в общий нарратив о способности эстетического суждения.

Указав, что природа могла послужить моделью для рождения искусства, Кант, кажется, допускает и вариант обратный. «В будущем мы будем пользоваться словом *техника* также и тогда, когда предметы природы *рассматриваются* лишь так, как *если бы* их возможность основывалась на искусстве. В этих случаях суждения <...> судят о самой природе, но лишь по аналогии с искусством, и притом в субъективном отношении к нашей познавательной способности, а не в объективном отношении к предметам. Здесь мы будем называть техническими не сами суждения, а способность суждения, на законах которой они основываются, и в соответствии с ней также и природу»[111]. Но можно ли держать Канта в ответе за противоречивость этой мысли? Разве семантический перенос не мог уже быть заложен в самом понятии «аналогии»? Разве не будет более продуктивным задержаться на союзе «как если бы», соединяющем понятия «искусства» и «природы»?

«Воспринимая произведение изящного искусства, следует сознавать, что это — искусство, а не природа; однако *целесообразность* его формы *все-таки должна* представляться столь свободной от всякого принуждения произвольных правил, будто оно есть продукт природы. На этом чувстве свободы в игре наших познавательных способностей, которая должна быть вместе с тем целесообразной, зиждется то удовольствие, которое только и может быть *вообще сообщаемо, не основываясь* на понятиях. Природа прекрасна, когда она похожа на искусство, а искусство может только лишь тогда названо прекрасным, когда мы сознаем, что это искусство, а вместе

[110] *Gadamer, H.-G.* Op. cit. P. 41.
[111] *Кант И.* Т. 5. С. 336–337.

с тем оно выглядит, как природа»[112]. Чуть ниже Кант, кажется, предлагает уточнение, что «в произведениях изящного искусства мы должны видеть природу», т. е. еще раз возвратившись к проблемам зрения (оптического или духовного (?), ясного зрения или слепоты?), унаследованным у Рене Декарта (см. главу 1, сноску 101). Но и без оглядки на Декарта он мог поставить между природой и искусством, между слепотой и зрением – концепцию «гения», возможно, следуя в этом предшественникам английского романтизма.

«Шекспир – оригинальный гений, следовавший природе, а не правилам искусства, – суммирует «Мысли об о оригинальном творчестве» (1759) Эдварда Юнга В.М. Жирмунский. – Гений отличается от разума, как волшебник от хорошего строителя: он творит невидимыми средствами там, где этот последний употребляет обычные орудия. Гений может нарушать правила, чтобы достигнуть самого высокого, «ибо правила – только костыли, необходимая помощь больному, но препона для здорового. Шекспир был человеком неученым, «но кто знает, если бы он больше читал, он, может быть, думал бы меньше»»[113]. «*Гений* – это талант (дар природы), который дает искусству правила. Поскольку талант, как прирожденная продуктивная способность художника, сама принадлежит природе, то можно выразить эту мысль и таким образом: *гений* – врожденная способность души (ingenium), *посредством* которой природа дает искусству правила», данные «искусству природой субъекта»[114], – вторит Юнгу Кант.

Но какие правила может диктовать природа искусству? И как может гений выведать их у природы? Да нет же никаких правил, кажется, разочаровывает нас Кант. Ведь обладай гений правилом или системой правил, разве не должен был бы он выразить их через понятия, а, стало быть, в форме спекулятивного, а не эстетического суждения? Поэтому, вместо правил, гений предлагает нам примеры и образцы своих деяний, свои полотна, которым надлежит служить тем магическим образцом, т.е. образцом, который обещает дать, но вряд ли дает, нам уверенность в том, что полотно действительно является полотном гения.

Говоря об особой способности гения, Кант вводит некую абстракцию в виде «оживляющего принципа», или духа, способного «породить эстетические идеи». Но в чем мог заключаться этот способ

---

[112] Там же. С. 147.
[113] В.М. Жирмунский. С. XLII.
[114] *Кант И. Т.* 5. С. 148, 149.

порождения? «Я утверждаю: этот принцип есть не что иное, как способность изображения *эстетических идей*; под эстетической идеей я понимаю такое представление воображения, которое заставляет *напряженно думать* (курсив мой — *А. П.*) без того, чтобы ему могла быть адекватна какая-нибудь определенная мысль, т. е. *понятие*; поэтому язык никогда не может полностью выразить и сделать понятным это представление.

Легко заметить, что эта идея как бы находится в обратном соответствии с *идеей разума,* представляющей собой понятие, которому никогда не может быть адекватно *созерцание* (представление воображения)»[115]. Это обратное соответствие с идеей разума, кажется, очень хорошо передал Хайдеггер, интерпретатор Ницше[116]. Но нет ли в Кантовской апологии гения следов Декартовского cogito, молчаливо предложившего полотно картины как субститут метода («*напряженно думать* без того, чтобы ему могла быть адекватна какая-нибудь определенная мысль») и как источник познания себя? Вспомним перенос «Larvatus prodeo (выступаю в маске)» из области физики в область метафизики («Larvatus pro deo (выступаю на месте Бога)» (см. главу 1, сноски 105-106).

Внимательный читатель Декарта, Кант вряд ли мог пройти мимо того, что, скрываясь за портретом, Декарт мог имитировать, не называя[117], определенную модель, созданную портретистом Апелесом. Ведь кто такой Апелес, если не гений, подглядевший правила портретирования у самой природы? Будучи придворным портретистом сначала у императора Филиппа, а затем у его сына, Александра

---

[115] Там же. С. 155.

[116] «Для того, чтобы существовало искусство, для того, чтобы существовало какое-либо эстетическое делание и созерцание, необходимо одно физиологическое предусловие – *опьянение.* Опьянение должно сначала повысить возбудимость целой машины: иначе никакого искусства не будет. Все виды опьянения, какими бы разнообразными ни были их причины, обладают для этого силой: прежде всего, опьянение полового возбуждения, эта древнейшая и изначальнейшая форма опьянения. Равным образом, опьянение, как следствие всех сильных вожделений, всех сильных аффектов: опьянение празднеством, состязанием, бравурной пьесой, победой, всяким предельным движением; опьянение жестокостью; опьянение разрушением <...>, наконец, опьянение волей, перегруженной и вздувшейся волей». *Хайдеггер,* М. Ницше: в 3-х т.т. Т. 1. Спб. 2006. С. 99.

[117] Эта мысль развивается Жаном Люком Нанси, деконструктором Декарта, усмотревшим в сокрытии модели знак подделки, иллюзии, обмана. Моя интерпретация сюжетной схемы Декарта, как модели для Кантовской теории «гения», строилась на предпосылке, что Кант мог интерпретировать Декарта, как равноправного преемника заданного античностью Образца.

Великого, Апелес, согласно легенде, мог добиваться такого правдоподобия, что, глядя на его портреты, «ясновидящие (metoposkopoi — те, кто предсказывал по линиям лба, физиогномисты, которым надлежало быть зрителями Декартовского портрета, чтобы стать философами) могли определить продолжительность жизни оригинала»[118].

И в той мере, в какой модель Апелеса могла вдохнуть дух в гений Декарта, гений Декарта мог подсказать Канту идею «сообщаемости» удовольствия, как функции «*целесообразности* формы». Ведь сходство изображаемого с изображенным как раз и могло позволить рассмотрение изображения вне «всякого принуждения произвольных правил, будто оно есть продукт природы». «Когда люди видели Александра изображенным, как Зевс (Бог), им казалось, что они видят руку, держащую и насылающую на них с портрета молнию (свет)»[119]. «К этой именно картине относятся слова Александра, сказавшего, что существует только два Александра: один — сын Филиппа, другой — Апелес; первый непобедим, второй — неподражаем»[120]. Но каким должно было быть это изображение, вызывающее уверенность в его сходстве с оригиналом?

Апелесу приписывают авторство метода под названием trompe l'oeil (буквально — обман зрения), диктующего правила мимесиса в визуальном искусстве. И хотя ни одной работы Апелеса до нас не дошло, считается, возможно, по свидетельству Плиния, что, не пользуясь многими красками, он добивался сходства за счет точной и твердой линии рисунка, а создавал иллюзию сходства (trompe l'oeil) благодаря использованию темной глазури, получившей у Плиния название atramentum (чернил)[121]. И послужи модель, выбранная Декартом в качестве примера, направляющего воображение, в качестве Образца для воспитания вкуса, что могло подтолкнуть к этому выбору Канта?

Все, что мог Кант оценить в работе Апелеса - это «искусство рисунка». Но если для художника это искусство могло быть способом «выявить внутреннюю оптическую страту («innere optische Entwicklung herauszuholen»)», если воспользоваться выражением Вельфлина[122], что могло искусство рисунка означать для Канта, как

[118] *Nancy, J.-L.* Larvatus Pro Deo. P. 21.

[119] Там же. С. 21–22.

[120] Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. СПб. 1890. Т. 2. С. 887.

[121] The Encyclopaedia Britannica. Eleventh Edition. N.Y. 1910. P. 161.

[122] *Wölfflin, H.* Kunstgeschichtliche Grundbegriffe, Münchner Verlag, 1915, S. 13.

известно, блокирующего, среди прочих объектов опыта, световой спектр (см. главу 3)? Для Гамана этот вопрос, кажется, решался однозначно: «когда господин магистр обобщает концепцию добродетели в ощущении красоты и возвышенности человеческой природы, нетрудно выявить, что он ничего в ощущении красоты и возвышенности человеческой природы не понимает, кроме самой добродетели <...>, и нам запомнится, что автор вывел большую часть своих наблюдений о прекрасном не из атрибутов объектов, а из интимного знания того, что прекрасно»[123], – писал он в Königsbergische Zeitungen 30 апреля 1764 г., комментируя работу Канта “Наблюдения над чувством возвышенного и прекрасного”.

В примечаниях к «Критике способности суждения» эта особенность зрения Канта объясняется ограниченностью его оптических возможностей. Кант «мог (в частных собраниях) видеть только Рембрандта, Ван Дейка, Дюрера, Кранаха, Рейсдаля. Великих итальянцев здесь не было. В одной из своих работ он спутал Рафаэля с Корреджо»[124], — пишут составители примечания к его юбилейному изданию. Но разве внутри указанной ими группы художников не могло существовать строгого различения между искусством рисунка и искусством живописи?

«Если мы захотим свести разницу между искусством Рембрандта и искусством Дюрера к наиболее общей формуле, — пишет Вельфлин, — мы можем сказать, что Дюрер является чертежником (рисовальщиком?), а Рембрандт — живописцем»[125]. «Рисовальщиком» в вышеупомянутом смысле мог быть и Кранах[126], которому, как и Дюреру, кажется, был ближе стиль линейной и пластической формы, в отличие от стиля размытости, присущей живописной форме. Но что могло лежать в основании этого различения стилей, если не операция глаза? Эффект пластичности мог требовать того, чтобы «глаз двигался по аналогии с движением руки, которая ощупывает тело, и моделирование реальности в световой градации в равной степени

[123] *Hamann, J.G.* Sämtliche Werke. Bd 4, 1750-1788. Thomas-Morus-Presse. Wien. S. 290-291.

[124] *Кант И.* Т. 5. С. 389–390.

[125] *Wölfflin, H.* Op. cit. P. 20.

[126] «Когда Дюрер или Кранах помещают обнаженную фигуру, как освещенный объект на темном фоне, элементы контрастируют: фон есть фон, фигура есть фигура, Венера или Ева, стоящие перед нами, производят эффект белого силуэта на темном фоне. По контрасту, обнаженная Рембрандта выделяется на темном фоне, и свет ее тела как бы излучается из пространства картины». Там же. С. 22.

апеллирует к тактильному чувству»[127]. Живописный эффект, по контрасту, мог работать в ином режиме ввиду того, что разные предметы требуют различной дистанции. Франц Гальс, например, мог рисовать кружевной воротник, выписывая не детали, как это делал Гольбейн, а лишь «белое мерцание», вероятно, желая представить воспринимающему глазу не линии, а цельный образ. «Конечно, это мерцание должно было производить эффект присутствия всех деталей, так что неотчетливость могла мыслиться лишь как моментальный эффект, диктуемый эффектом дистанции»[128].

В другом месте нарратива Вельфлин дает описание движения глаза живописца с точки зрения воспринимающего глаза (зрителя). «Формы растворяются в слабо освещенной атмосфере, и, вместо группы отдельных объектов, мы видим неопределенные темные и светлые массы, движущиеся в едином потоке, как общая тональная масса»[129]. Нечто подобное мог испытать и Кант, заметивший, пристально глядя на сидящих перед ним студентов, эффект фосфоресцирующего мерцания, предшествующий наступлению (страху перед наступлением?) полной слепоты. Припомним, что оптический эффект мог быть связан у Канта как раз со способностью к абстрактному мышлению (преподаванию логики или метафизики). Но что такое способность абстрактного мышления, если не способность построить метафору или, точнее, катахрезу? Разве поиск тропа, порождающего «чисто экстенсивный смысл», не есть поиск идеи, которой нет в природе?

«Так, например, поэт, описывая прекрасное утро, говорит: "Солнце проглянуло, как покой проглядывает в добродетели". Сознание добродетели, даже в том случае, если только мысленно встать на точку зрения добродетельного человека, наполняет душу множеством возвышенных и успокоительных чувств и открывает безграничную перспективу радостного будущего, которое полностью не могут выразить слова, соответствующие определенному понятию»[130], — пишет Кант, делая к слову «понятие» следующую сноску. «Быть может, никогда не было сказано ничего более возвышенного или не была более возвышенно выражена мысль, чем в надписи на храме Исиды (матери-природы): "Я все, что есть, что было и что будет, и никто из смертных не поднимал моего покрывала". Зегнер исполь-

[127] Там же. С. 23.
[128] Там же. С. 24.
[129] Там же. С. 26.
[130] *Кант И.* Т.5. С. 157.

зовал эту идею в виде глубокомысленной, предпосланной его учению о природе виньетки, чтобы заранее внушить ученику, которого он намеревался ввести в этот храм, священный трепет, способный настроить его душу на торжественное внимание»»[131].

Конечно, приравняв гелиотропную метафору («солнца») с «сознанием добродетели», авторитетом «Исиды (матери природы»)и с потребностью Зегнера, математика, автора «учения о природе», пожелавшего использовать авторитет Исиды для внушения ученикам «священного трепета» при входе в ее храм, Кант мог молчаливо подписаться под стандартом, налагаемым обществом на своих избранных членов. Уже доказав свою избранность тем, что внушил не одному поколению учеников «священный трепет» перед добродетелью и отвращение перед всем, до «добродетели» не дотягивающим, уже освободив разум от всего чувственного, нечистого, карнального, греховного, разве не должен был он решить ту же задачу относительно суждений вкуса?

Решение этой задачи уже не требовало больших усилий. Как и «чистому» (высокому!) разуму, «чистому» вкусу необходимо быть свободным от чувственного опыта, т.е. от всего нечистого, низкого и вульгарного и обусловленного «внутренней возможностью субъекта[132]. Правда, в возможности субъекта, выносящего суждение вкуса благодаря рефлексии, могла таиться некоторая двусмысленность. Но разве нельзя ее устранить, устранив досадное неразличение между процессом и результатом?

У истоков рефлексии обычно видят чувство (sensus communis, здравый смысл), кажется, размышляет Кант, разглядев в слове "чувство" двойной смысл – с одной стороны, простейшее, вульгарное (устрашающее?) чувство рассудка, "еще не подвергнувшегося влиянию культуры", а с другой – (высшую?) способность суждения, "мысленно (априорно) принимающего во внимание способ представления каждого, чтобы таким образом исходить в своем суждении как

[131] Там же. С. 157–158.

[132] "Итак, я утверждаю: прекрасное есть символ нравственно доброго <...>. Это и есть то *умопостигаемое,* к которому стремится вкус, <...> именно то, для чего согласуются наши высшие познавательные способности и без чего между их природой и притязаниями вкуса возникло бы множество противоречий. В этом способность суждения не подчинена, как в эмпирическом суждении, гетерономии законов опыта; по отношению к предметам такого чистого благоволения она сама устанавливает для себя закон, подобно тому, как это делает разум по отношению к способности желания; и вследствие этой внутренней возможности в субъекте <...> она соотносится с чем-то в самом субъекте и вне его". Там же. С. 195-196.

бы из всеобщего человеческого разума и избежать иллюзии, которая в силу субъективных частных условий, легко принимаемых за объективные, могла бы оказать вредное влияние на суждение"[133]. Конечно, Кантовское предостережение от «вредных влияний» не свободно от риторики законодателей вкуса, привыкших использовать в своем арсенале опасность подмен, включая подмену объективного субъективным.

Но какую функцию в этой парадоксальной двойственности могло выполнять наречие "как бы"? Не оно ли могло способствовать молчаливому уравнению понятий - свободного чувства (дикаря?) и "всеобщего человеческого разума (культуры?)", так сказать, "двойному вызову, брошенному человеческой свободе и культуре (минус-природе)"? Эта мысль принадлежит Пьеру Бурдье, читающему Кантовскую двусмысленность как "амбивалентный опыт устрашающего соблазнения отвратительного и привлекательного, которое призвано выполнить род редукции в направлении звериного, корпо-реального, живота и секса, то есть, того, что является общим, а, следовательно, вульгарным и стирающим грань между теми, кто всеми силами сопротивляется удовольствиям, и теми, кто им всецело отдается"[134].

Но по какому праву мог Кант раздавать угрозы и предостережения, наводя страх на тех, кто не поспешил пригласить "всеобщий разум" для укрощения низменных чувств? Кто мог его к этому подвигнуть, облечь полномочиями и, наконец, властью? И откуда, из какого словаря, справочника, поверья, сказки мог бытъ заимствован этот мифический "всеобщий разум"? "Отрицание удовольствия – низменного, грубого, вульгарного, продажного, сервильного, одним словом, природного – подразумевает утверждение грандиозности тех, кого удовлетворяет возвышенное, рафинированное, признанное, лишенное интереса, денег и удовольствий. Из противопоставления вкусов (к природе и к свободе) выводится противопоставление тела душе, тех, кто довольствуется своей природой, и тех, чья победа над своей биологической природой утверждает их законное право доминировать также над социальной природой"[135].

---

[133] Там же. С. 133-134.

[134] *Bourdieu, P.* La distinction: critique sociale du jugement, Paris, 1979. P. 570.

[135] Ibid. P. 573.

Глава 8.
«Желает чего-то лучшего»

«Итак как она должна начинать с того, с чего начинается ее материал (как это было сказано в Аксиомах), то мы принуждены отправляться, как и Филологи, от камней Девкалиона и Пирры / Deucalion и Pirrha – А.П./ от скал Амфиона /Amphion – А.П./, от людей, рожденных бороздами Кадма или «крепким дубом» Вергилия; и как Философы, – от лягушек Эпикура, от кузнечиков Гоббса, от простаков Гроция, от брошенных в этот мир без всякой божьей заботы и помощи – Пуфендорфа, от грубых дикарей, так называемых Патагонских гигантов, которые, как говорят, были найдены у Магелланова пролива, т.е. от Полифемов Гомера, принятых Платоном за первых Отцов в состоянии Семей <...>. Мы должны начинать наши рассуждения с того времени, когда люди начали мыслить по-человечески <...>, мы должны начинать с некоторого понятия о Боге, которого не были лишены даже самые дикие, звероподобные и бесчеловечные люди. Мы доказываем, что это знание заключалось в следующем: человек, отчаявшийся получить какую бы то ни было помощь от природы, жаждет чего-нибудь высшего, что его спасло бы; но выше Природы – Бог; и это – тот свет, который Бог посеял в людях. Это подтверждается тем общим для всех людей обыкновением, что вольнодумцы под старость, когда они ощущают недостаток природных сил, естественно становятся Религиозными.

Но такие первые люди[1]* <...> должны были мыслить только под действием сильных ударов самых неистовых страстей, как мыслят животные. Поэтому мы должны исходить из Простонародной /вульгарной? – А.П./ Метафизики <...> и искать с ее помощью угрожающую мысль какого-то божества, которое могло наложить форму и меру на мысли тех потерянных людей и превратить эти мысли в человеческие страсти. От нее воля человека должна была получить правильный конатус (импульс), позволяющий держать в повиновении движения, наложенные чувствами на разум, так что они либо были полностью приглушены, чтобы человек стал мудрым, либо сбалансированы, чтобы он стал цивилизованным <...>.

[1] Астериском (_*asteriscum) помечено начало_ моего перевода Вико с английского текста.

Так, через тучи этих первых бурь <...> они пришли к той великой истине: что за благополучием всех людей наблюдает божественное провидение».

Джамбаттиста Вико

1. «Восседали на своем трибунале вселенной».

«Неплохо придумал тот, кто впервые предложил осуществить пришедшую ему в голову мысль поступить со всей совокупностью науки (собственно с посвятившими себя ей учеными мужами), как на фабрике, по принципу разделения труда»[2], — пишет Кант во введении в «Спор факультетов» (1798), для начала взяв прочно усвоенный им иронический тон. Но не настало ли время разрушить устойчивую структуру университетской иерархии и не менее устойчивый принцип распределения почестей и наград между «учеными мужами»? Звучит в подтексте. Вступив под университетские своды в 1740 г., Кант, вероятно, не подозревал, что 58 лет спустя у него еще достанет амбиций на сражение за первенство философской науки перед богословием, юриспруденцией и медициной - шаг, в университетской практике неслыханный. Правда, этих амбиций, возможно, не хватило на поддержание иронического тона, взятого во введении.

«Низшему факультету должно быть предоставлено такое же, как и высшим, право высказывать свои критические суждения перед ученой публикой»[3], — заключает свою мысль Кант, формулируя ее в характерной для его стиля двойственной манере, предписывающей низшему факультету (философскому) начать выполнять функции высшего даже в том случае, если за ним будет удерживаться наименование «низшего». Как и в пору дебюта, Кант облекает свое требование в легалистический покров. «Философский факультет может, следовательно, претендовать на право проверять истинность всех учений. Правительство не может запретить философский факультет, не действуя вразрез со своими истинными, существенными целями, а высшие факультеты должны благосклонно принимать те возражения и сомнения, которые философский факультет высказывает открыто, хотя, конечно, они вправе считать это обременительным, так как без критиков они могли бы безмятежно пользоваться приобре-

---

[2] *Кант И.* Т. 7. С. 58.

[3] Там же. С. 79.

тенным ими достоянием, под каким бы наименованием оно бы ни выступало, и вдобавок еще деспотически командовать»[4].

Конечно, желание сосредоточить политическую власть в руках философов могло диктоваться амбициями самого Канта, едва ли не с первого дня пытающегося завоевать для себя право «проверять истинность всех учений». Однако, на вызов водворить философию на царство, брошенный «правительству», Кант вряд ли мог бы решиться, не имей он в запасе аргумента, апеллирующего к мощному защитнику. «Пока в государствах не будут царствовать философы, либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать, и это не сольется воедино — государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди, — а их много, — которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор, дорогой Главкон, государство не избавится от зол»[5], — подводит итоги «беседы» в «Государстве» Сократ, скорее всего, и подвигнув Канта на борьбу за философскую полицию в своем отечестве.

Безопасности ради Кант мог пожелать оставаться в тени, скрываясь за именами своих последователей, о чем имеется любопытное свидетельство. Когда слухи о неистовой философской цензуре, насаждаемой Кантом, докатились до Президента высшей консистории в Ваймаре, т.е. до Гердера, который занимал эту должность и благодаря ей находился в литературном центре Германии, он обвинил в «нетерпимости» не Канта, а «безумных Кантианцев». Эти «безумцы[6], — писал Гердер, — восседали на своем трибунале вселенной, утверждали, проклинали, возносили и отрицали, вызывая отвращение у здоровой части Германии». И далее, возможно, сочтя демонстрацию лойяльности к Канту политически корректным делом, он заключил свою филиппику «кантианцам» такими словами: Как это должно было быть противно «толерантной природе автора этой философии и его вдумчивой любви к истине»[7]. Последняя мысль, надо полагать, была высказана не без доли лукавства, ибо не мог же Гердер забыть о яростной атаке, которой Кант подверг его "Идеи к философии истории человечества" (см. главу 3, сноски 139-146)[8]?

---

[4] Там же. С. 71.

[5] *Платон.* Соч.: в 3-х т.т. Т. 3. Ч. 1. М. 1971. С. 275.

[6] В числе «безумцев» имелся в виду и ученик Канта Райнгольд, который профессорствовал в Йене.

[7] Цитируется по: *Stuckenberg J. H. W.* Op. cit. P. 385.

[8] Косвенным свидетельством того, что под "безумцами", которые "восседали на своем трибунале вселенной", Гердер мог иметь в виду как раз Канта, а не его

Но какими бы ни были старания Гердера отгородить Канта от «безумцев»-Кантианцев, репутации «толерантного» философа Кант мог добиться лишь собственными усилиями. Но как? Конечно, из тайников памяти могла всплыть стратегия дебюта, в которой спасительным мог оказаться метод, формально заимствованный у Декарта, — «Выступаю в маске». Ведь за маской, как за ширмой, автор мог одновременно скрывать и выпячивать свои амбиции, не забывая о том, что фундамент для будущего памятника «толерантного автора» нужно закладывать загодя.

В майском номере журнала «Берлинский ежемесячник» за 1796 г. вышла двадцатистраничная статья под названием «О вельможном тоне, недавно возникшем в философии» («Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie»). Статья принадлежала Канту.

«Поводом для ее написания мог послужить выход книги И. Г. Шлоссера "Письма Платона о революции в Сиракузах" (Кенигсберг, 1793), а также публикации графа Ф. Л. Штольберга, близкого по взглядам к Шлоссеру. Статья Канта привлекла внимание немецкой общественности. Гете в одном из писем замечал: «Слава Богу, старый Кант разразился наконец по поводу господ и опубликовал в Берлинском ежемесячнике милейшую статью о вельможном способе философствования. Он никого не назвал, но философские господа аристократы обозначены в нем четко (Göthes Briefe. Bd. 2, Hamburg. 1968, S. 242)»[9], — комментируют выход статьи составители 8-томного издания сочинений Канта, возможно, в угоду сложившейся традиции, оставив без упоминания заслуги обоих критиков Канта: И.Г. Шлоссера, переводчика писем Платона («Platons Briefe nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen») и адвоката, завоевавшего известность, помимо своей анти-монархической деятельности, переводами греческих авторов, в числе которых были Аристотель, Фукидид, Ксенофон, Эсхил, Эврипид, Аристофан и наконец Гомер, и Ф.Л. Штольберга, автора нескольких романов, книг путешествий по

учеников (то есть, одно лицо), является слово Гейне. Высоко оценив творчество Гердера как "лучший образец литературы всех народов", он писал. "Ибо Гердер не восседал, подобно литературному великому инквизитору, судьей над различными народами, осуждая или оправдывая их, смотря по степени их религиозности. Нет, Гердер рассматривал человечество как великую арфу в руках великого мастера, каждый народ казался ему по-своему настроенной струной этой исполинской арфы, и он понимал универсальную гармонию ее различных звуков". *Гейне Г.* "Романтическая школа". Собр. соч.: В 10 т.т. Т 7. М. 1956. С. 211.

[9] *Кант И.* Т. 8. С. 674.

Германии, Швейцарии, Италии и Сицилии, и соавтора (совместно с братом) поэтических сборников, один из которых был переиздан трижды в течение года.

И пожелай составители собрания сочинений Канта принять в расчет, чего не случилось, раннюю публикацию Штольберга, «Über Pedanterie und Pedanten, als eine Warnung für die Gelehrten des XVIII Jahrhunderts», в которой учредителем педантизма стиля современных авторов был объявлен педант-Кант, их заключение о скрытых мотивах Кантовской критики этих авторов могло бы быть иным. То же касается их отсылки к частному письму Гете, квалифицированному как бесспорное свидетельство успеха Кантовской статьи («трижды» напечатанной «в прижизненных изданиях»). Учти они тот факт, что Гете мог иметь особые причины недолюбливать Шлоссера, они, возможно, отнеслись более критично к мнениям Гете. Ведь Шлоссер был мужем его сестры, Корнелии, смерть которой в 1773 г., видимо, не повергла в руины мужа. Шлоссер позволил себе скоропалительно жениться, надо полагать, оскорбив, в глазах Гете, светлую память о сестре.

Но что мог означать предьявленный Шлоссеру и Штольбергу «вельможный тон»? Почему именно «тон» (модуляция голоса?) мог быть подслушан Кантом в печатном тексте указанных авторов? Конечно, «тон» был той метафорой, моду на которую как раз и задал Гердер. Мысль причислить "тон" к основополагающим принципам поэтического перевода[10] принадлежала именно ему. Но и с манерой «утверждать, проклинать, возносить и отрицать», упомянутой им в контексте тактики «Кантианцев», восседавших «на своем трибунале вселенной», Гердер в равной степени связывал «тон». Поэтому, когда Кант поставил свое имя под статьей о «вельможном тоне», он мог переадресовать Гердеровские наблюдения ему самому, следуя высшим ожиданиям Гете, как вдохновителя «Бури и натиска». Кант «разразился», пишет Гете, и если, «разразившись», Кант мог повергнуть, испепелить, уничтожить «господ», заслуживающих того, чтобы быть повергнутыми, испепеленными, уничтоженными, что могло свидетельствовать в пользу этого «разразился»?

Будь это голос против голоса, тон против тона, тембр против тембра, вряд ли могла быть нужда в том, чтобы сохранить анонимность «господ», носителей «вельможного» тона, на пепелище которых мог восторжествовать Кант, а следом за ним и Гете, державший

[10] См.: В.М. Жирмунский. С. XXXVII.

против одного из «вельможных философов» глубокую личную обиду. Не потому ли Кант, обыкновенно удерживающий свой автограф и в более солидных сочинениях, на этот раз пожелал поставить свою подпись, вероятно, соблазнившись посредничеством Платона? Правда, и тут не обошлось без анонимной переклички, о которой позже.

2. Отведенную Платоном для серьезных мыслей.

«Слово *философия*, утратив свое первоначальное значение науки о жизненной мудрости, стало весьма рано пользоваться спросом как украшение мысли оригинальных мыслителей, которым оно представляется теперь чем-то вроде ключа к тайне. *Аскетам* в Макарийской пустыне[11] их *отшельничество* представлялось философией. *Алхимик* величал себя philosophus per ignem (философом огня — *А. П.*). *Масоны* прежнего и нового времени являются по традиции адептами тайны, о которой они не хотят ничего нам недобросовестно поведать (philosophus per initiationem — философ таинства — *А. П.*). И, наконец, новейшие ее обладатели суть те, которые носят ее *в себе*, но, к несчастью, не в состоянии высказать ее и поведать нам о ней с помощью публичного слова (philosophus per inspirationem – философ по вдохновению — *А. П.*)»[12], — пишет Кант, ностальгически введя тему размена золотого слитка («философии» как «жизненной мудрости») на мелкие деньги разных деноминаций («философии» как «украшения» и как «тайны»).

Но откуда могла возникнуть эта ностальгическая тема размена? Конечно, аргумент в пользу философии мудрецов как искателей истины вряд ли принадлежал Канту. И хотя имя аутентичного автора названо не было, оно как нельзя более подходило для атаки на «философов», осмелившихся узурпировать имя Платона.

« – Относительно природы философов нам надо согласиться, что их страстно влечет к познанию, приоткрывающему им вечно сущее и неизменяемое возникновением и уничтожением бытие, о котором мы говорили.

– Да, с этим надо согласиться.

– И надо сказать, что они стремятся ко всему бытию в целом, не

[11] Под «аскетами в Макарийской пустыне» Кант мог иметь в виду Макария Египетского, который провел большую часть жизни в Фаранской, а затем Скитской пустынях. После него остались Богословские труды в виде пятидесяти бесед.

[12] *Кант И.* Т. 8. С. 674.

упуская из виду, насколько это от них зависит, ни одной его части, ни малой, ни большой, ни менее, ни более ценной <...>.

– Ты прав.

– Посмотри вслед за этим, необходимо ли людям, которые должны стать такими, как мы говорим, иметь, кроме того, в своем характере еще и следующее...

– Что именно?

– Правдивость, решительное неприятие какой бы то ни было лжи, ненависть к ней и любовь к истине.

– Естественно, им необходимо это иметь <....>.

– А найдешь ли ты что-нибудь более близкое мудрости, чем истина?»[13]

Конечно, эта позиция Сократа, скорее всего, трансформированная вторичной мыслью тех источников, которыми мог пользоваться Кант, могла восприниматься им с поправкой на миф, созданный о себе Сократом.

«Говорят, дельфийского оракула однажды спросили, знает ли он человека, более мудрого, чем Сократ, и он ответил, что не знает. Сократ заявил, что был озадачен, т. к. утверждал, что не знает ничего, но боги не могут лгать. Тогда он отправился к людям, почитавшимся мудрыми, чтобы убедиться самому и убедить бога в ошибке. Сначала он пришел к политику, "о котором многие думали, что он мудр, а сам себя он считал еще мудрее", и скоро понял, что тот не мудр и объяснил ему это вежливо, но твердо»[14], – суммирует Сократический миф Бертран Рассел. То же самое повторилось с поэтами, ремесленниками и т. д., после чего Сократ пришел к выводу, что мудрый бог воспользовался его именем, чтобы сказать следующее: «Из вас, люди, мудрейшим является тот, кто, подобно Сократу, знает, что его мудрость ничего не стоит»[15].

А если обесценивание Сократом собственной «мудрости» могло быть формой ее утверждения, разве не мог Сократ позволить себе эту жертву, отлично понимая, что, пожертвовав титулом «мудреца», он все же оставлял за собой репутацию философа? К тому же двойственность, позволяющая утверждать то, что отрицается, и отрицать то, что утверждается, могла быть, как известно, заложена в самом диалектическом методе. Аналогичная топика, кажется, была исполь-

---

[13] *Платон.* "Государство". Соч.: в 3-х т.т. Т. 3 Часть I. М. 1971. С. 286-287.

[14] См. *Russell, B.* «A History». P. 86.

[15] Там же.

зована Платоном, который, пожелав (а скорее, будучи принужден) расстаться с должностью философа, мог востребовать для себя титул мудреца и одновременно настаивать, «что форму добра следует искать за пределами всякого знания»[16].

Такова преамбула, кажется, вдохновившая Канта на первый шаг в деконструкции Шлоссера и Штольберга – авторов, объявивших о своих притязаниях на философское звание. Причем, начав с указания на их неопытность («молодость») и нелойяльность к науке, Кант мог иметь перед глазами все тот же образец, предложенный Сократом.

« – Не скажем ли мы, что и любитель мудрости вожделеет не к одному какому-то ее виду, но ко всей мудрости в целом?

– Это правда.

– Значит, если у человека отвращение к наукам, в особенности, когда он молод и еще не отдает себе отчета в том, что полезно, а что – нет, мы не назовем его ни любознательным, ни философом, так же как мы не сочтем, что человек голоден и вожделеет к пище, если у него к ней отвращение: в этом случае он не охотник до еды, наоборот, она ему противна»[17].

То ли из желания скрестить мысли Платона и Сократа со своими собственными, а, возможно, уверовав в существование подлинного философа за пределом имени: в слове, которому, как почтовой марке, надлежит быть оплаченным, — всяким, кто говорит, проповедует, взывает, пишет, публикует, популяризирует его оригинальную мысль, Кант мог оставить имена своих вдохновителей, Сократа и Платона, непроизнесенными. А, приравняв переводчиков Платона к «адептам тайны» и искателям «украшений (одежд?, атрибутов прикрытия?, пристойностей?», а позднее к «мистификаторам», Кант мог уже реально выступать в маске Платона, переписчика, ученика и коллоборатора Сократа. Ведь Сократ, под диктовку которого, вероятно, писал Платон[18], мог дать Канту право

---

[16] The Encyclopaedia of Philosophy / Editor in chief Paul Edwards. N.Y., London, 1967. P. 217.

[17] *Платон.* “Государство”. Op. cit. С. 277-278.

[18] Учитывая ту путаницу, которую Сократ (и Платон) могли оставить после себя относительно их творческого содружества, я буду ссылаться на их совместные труды, как на двойников «п. и С», следуя в этом Жаку Дерриде, демистификатору этой путаницы. «С. явно является двойником п. Вдвое выше него, смотри, но тот же. И все же С. составляет часть (инструментальную, метонимию или синекдоху инструмента) пера п., меньше, чем п., поскольку он сидит и пользуется

никогда[19] не произносить его имени – жест, скорее всего, мотивированный ролью самого Канта в «Достопримечательных мыслях Сократа» авторства Гамана.

Но именно в этой игре в анонимов Кант мог забыть о привычке Платона оставлять свой росчерк в начале письма, а точнее, — в левом верхнем углу, а в XVIII письме, добросовестно включенным Шлоссером в книгу его переводов, даже ввести особое условие для опознания собственных мыслей: «вы должны всегда себя подвешивать: «Arkhe soi tel epistoles esto kai ama sumbolon oti par emou estin»[20], — писал он. И пожелай Кант следовать для выражения своих аутентичных мыслей Платоновскому образцу, он мог бы пожелать «подвесить» и себя, поставив подпись не в конце эссе, как он это сделал, а в начале, и не в левом нижнем углу, а в левом верхнем. Однако, отступившись от стиля своего предшественника в одном, он все же оказался достойным учеником в другом. А именно, поименовав «божественную философию» в качестве «ключа к тайне», он использовав слово «божественный» в форме единственного числа, отведенной Платоном для серьезных мыслей: «Относительно знака, какие письма я посылаю тебе всерьез, а какие нет, я думаю, ты помнишь, однако, прими это особенно к сведению и будь к этому внимателен<...>. Итак, в серьезных письмах вначале упоминается бог, боги же – в несерьезных»[21]. Надо полагать, расправа с «вельможными философами» была задумана Кантом-Сократом с Платоновской «серьезностью».

Но так как функции Платона и Сократа, равно как и их роли ученика и учителя, говорящего и пишущего, могли быть перепутаны

этим превосходством. Все всегда верили, что их двое, и нельзя удостовериться в том, что это было ошибкой. Однако, п. двойник С., вонзает свой кий со спины, чувствуешь? Видишь его наклоненный колосс, которой он с силой вводит между ягодиц другого, под его одежды. Как движением своей руки, он бросает вызов всем законам геометрии, оптики, топики, он бросает вызов со всем правдоподобием — таковыми были его манера речи и все классические представления о совокупности, об отношении между целым и частью, между одним и двумя, между случайным и необходимым (le couple et le paire)». *Derrida, J.* La carte postale. Op. cit. P. 141.

[19] Имя Платона, в отличие от имени Сократа, все же будет оглашено, хотя не иначе как в роли популяризатора мысли Канта.

[20] Цитируется по: *Derrida, J.* La carte postale de Socrate a Freud et au-dela. Paris, 1980. P. 148. В дальнейшем ссылки на эту работу будут даваться следующим образом. La carte postale и номер страницы через запятую.

[21] Платон Дионисию. Письмо XIII. Соч.: В 3-х т.т. Т. 3. Часть 2. Москва. 1972. С. 566.

в средневековом сознании[22], о чем, скорее всего, подозревал Гаман, совместив эти две функции в лице Канта-Сократа, Кант мог по праву воспользоваться их наследием. «Цинично и без единого су в кармане они (Сократ и Платон, Сократ-Платон, Сократ и Кант — *А. П.*) пустили в оборот свою универсальную марку, почтовую и гербовую, претендуя на то, что она обеспечивается валютным фондом. И на самой марке они изображены вдвоем, один перед другим, по ходу дела один рисует марку, а другой подписывает контракт. Они себя рекламируют. Необъятная реклама. Такова их марка. Они поставили подпись на *нашем* долговом обязательстве, и мы уже не можем его не признать. Не могут этого и наши собственные дети. Такова традиция, безумное наследие.

Люди даже не подозревают об этом, им не нужно знать ни о том, что они продолжают платить (посредством автоматических удержаний), ни тех, кому они платят (их имени и сущности: имя и есть сущность), чем бы они ни занимались — войной или любовью, спекуляциями на энергетическом кризисе, строительством социализма, сочинением романов, созданием концентрационных лагерей для поэтов и гомосексуалистов, покупкой хлеба или угоном самолетов, тайным голосованием на выборах, захоронением близких, огульной критикой прессы, разговорами о чадре или религиозном вожде (l'ayatollah), мечтой о великой охоте на диких животных в Африке (grand safari), основанием журналов, поучениями или орошением дерева собственной мочой. Они могли даже никогда не слышать имен Платона и Сократа <...>. Но всеми культурными отправлениями, так сказать, почтовыми, они платят налоги <...>.

Хотелось бы верить, что те, что платит лучше и быстрее, по меньшей мере, те, кто хочет погасить долг подобающим образом, это те, кто общается с ними непосредственно, как если бы это было возможно, — терпеливые философы, историки, архивариусы, упор-

---

[22] «Я застыл, как вкопанный, с ощущением галлюцинации (В уме ли он, или что? Он спутал имена!) и одновременно откровения, какого-то апокалиптического откровения: Сократ пишущий, пишущий позади Платона, глубоко в душе я, должно быть, всегда это знал, как если бы негатив фотографии проявлялся 25 веков внутри меня. Было бы достаточно написать об этом на свету <...>. Сократ, тот, кто пишет, — сидящий, склоненный, усердный писец или переписчик, эдакий секретарь Платона. Он перед Платоном, нет, Платон *позади* него, пониже его (почему пониже?), но он стоит. Он всем видом направляет или указывает путь, может быть, отдает приказ или диктует, авторитетно, по-учительски, надменно. Он почти зол, тебе не кажется, произвольно зол». *Derrida, J.* La carte postale de Socrate a Freud et au-dela. Op. cit. P. 13–14.

но добивающиеся выхода марки, всегда хотят познать больше на эту тему, грезят об оригинальном оттиске. К примеру, я. Но, естественно, чем больше они хотят погасить долг, тем больше они платят. И чем меньше платят, тем больше выплачивают, такова западня, в которую вовлекает эта теория. Тебе не дано вернуть той же монетой»[23].

Но не могла ли в подтексте Кантовской защиты «мудрости» а la Сократ быть скрыта тайна самого защитника, державшего эту мудрость, как иглу в яйце, в качестве жизненного стимула для собственной судьбы? Конечно, отказав в «мудрости» вандалам от мистического опыта (пресловутому переводчику Платона, Шлоссеру, и «близкому к нему по взглядам Штольбергу»), Кант мог заподозрить их в воздвижении каменной кладки, скрывающей то высшее признание, на которое он сам продолжал претендовать. Но пожелай Кант построить свою стратегию по этому образцу, он вряд ли мог бы обойтись без того, чтобы тщательно изучить произведения своих оппонентов, чего, как увидим, не случилось. Тогда какую задачу мог ставить перед собой Кант, наклеив марку Платона (Сократа) на свое отправление, брошенное в почтовый ящик немецкого истеблишмента и попавшее через века в руки современного читателя?

«Так как мы своим рассудком, как способностью познания с помощью *понятий,* не можем выйти в познании за пределы априорного понятия /что, однако, имеет место **в математике** (выделено мной — *А. П.*)/, то Платон **вынужден был** (выделено мной – А.П.) предположить наличие у нас, людей, **созерцаний a priori** (выделено мной — *А. П.*), *первоисточником* которых являются, однако, не наш рассудок (ибо наш рассудок не обладает способностью созерцания, а всего лишь дискурсивной, или мыслительной способностью), а такой, который является вместе с тем и первой причиной всех вещей, т. е. божественный рассудок: эти **созерцания** (выделено мной — *А. П.*) заслуживали быть названными в таком случае прообразами (идеями — *А. П.*)»[24], — пишет Кант, наконец удостоив упоминанием имя Платона, хотя на той же ноте заложив в читательское ухо звуконепроницаемый тампон. Ведь сделав удержание в пользу Платона, т. е. приписав ему «предположение (о чувственном созерцании a priori у людей)», Кант лишь резюмировал положения, высказанные им самим в «Критике чистого разума» (см. главу 5). А едва Платон (Сократ)

---

[23] Ibid. P. 110–111.

[24] *Кант И.* Т. 8. С. 227.

оказался подключенным к рекламированию идей Канта, ему уже, кажется, ничего иного не могло оставаться, как по самой настоятельной необходимости «предположить (созерцание a priori у людей)».

Конечно, до того, как Платон был зачислен в глашатаи идей Канта, он мог полагать первопричиной всех вещей не разум человека, как бы ни был он «чист» и свободен от чувственного опыта, но божественный рассудок. Модальность «вынужден был» — могла всплыть в словесном потоке у Канта как языковой ляпсус, о котором с такой доверительностью поведал нам Фрейд. Приписав собственное «вынужден был» авторитетному имени Сократа-Платона, С. и п., Кант мог проявить известную гибкость, о которой в начале XIX в. писал Фридрих Паульсен, говоря о его способности искать поддержку для своих теорий у признанных авторитетов. У Паульсена речь шла о способности Канта «мгновенно подчинять доктрины чужих людей своим задачам, особенно задачам опровержения. И хотя это справедливо относительно его оценок Лейбница и Вольфа, а также Юма и Беркли»[25], это едва ли не в большей мере справедливо относительно его оценок античных авторов — С. и п., Пифагора и Аристотеля (принуждена добавить я). Но как мог работать Кантовский механизм этой аппроприации и подчинения?

Уже в предисловии к «Критике чистого разума» Кант мог записать себе в актив одну догадку. Он позаимствовал у математики способность выйти в познании за пределы чувственного опыта, поручив эту задачу рассудку. И не случись ему позже сражаться с «неоплатониками», мы продолжали бы оставаться в неведении о том, что этой догадке Кант мог быть обязан не себе, а С. и п. Сочтя возможным предать огласке эту тайну, Кант мог позволить себе соорудить цепочку из понятий, пригодных для использования в собственной системе, хотя первоначально закрепленных за этой парой диалектиков[26]. Но почему зависимость от античных авторов могла быть разглашена с таким опозданием? Конечно, определенную роль здесь могли сыграть обстоятельства самого Канта, долгое время читавшего греческие тексты лишь по вторичным источникам. И послужи переводы Шлоссера откровением (и первоисточником) для

---

[25] *Paulsen, F.* Op. cit. P. 68.

[26] Ведь даже мысль о полярности познаваемого и непознаваемого, феномена и «вещи в себе», могла быть подсказана Канту Сократом, который, если внимательно читать его параболу о пещере, мог оставить за людьми лишь понимание «копий (ectypa) или теней», закрепив знание «божественных идей» за богами.

Канта, не мог ли факт заимствования отойти на задний план, уступив место мысли о расхождении по вопросу о понятиях и идеях и роли математики в их формировании?

3. «Если бы эта сторона была в два фута и та в два фута».

Одним из уязвимых мест «Критики чистого разума» могла быть аналогия «синтеза пространств и времен» с «формой всякого созерцания», о которой сказано, что она «есть то, что дает возможность схватывать явление, т. е. делает возможным всякий внешний опыт, а потому и всякое знание о предметах его, и все, что математики в ее чистом применении доказывают об этом синтезе, не может быть неправильно и в отношении этого знания о предметах» (см. главу 5, сноску 76). Но что мог Кант понимать под абстракцией этого «синтеза (пространства и времени»)? Как следовало «синтезировать» пространство или время, чтобы эти понятия могли объединиться?, слиться?, образовать алхимический сплав? И как этот синтез (сплав?) мог оказаться «формой» (мензуркой?, пробиркой алхимика?), позволяющей «схватывать» нечто, лишенное субстанциальности (явление?)?

Конечно, за мистической формулой мог скрываться код, заимствованный у Сократа, отрицающего достоверность свидетельств "зрения и слуха"[27], т.е. ту достоверность, которую Рассел истолковал как «полное отрицание эмпирического знания, включая историю и географию»[28]. И если принять в расчет этот аспект, не могла ли

[27] «Нам говорят, что тело препятствует обретению знания, а зрение и слух не являются достоверными свидетелями; подлинное существование, если оно вообще открыто душе, выявляется через мысль, а не через ощущение». *Russell, B.* "A History". P. 136. Эту тему нам предстоит развить ниже.

[28] «Мы не можем знать, существовало ли такое место, как Афины, или такой человек, как Сократ; его смерть и его мужество перед смертью относятся к миру видимости. Мы узнаем что-либо обо всем этом только через зрение и через слух, которые игнорирует истинный философ. Что же тогда ему остается? Во-первых, логика и математика. Но они гипотетичны и не способны сделать категорических утверждений о реальном мире. Следующий шаг — решающий — зависит от идеи блага. Предполагается, что, поняв эту идею, философ знает, что реально, и таким образом способен придти к заключению, что мир идей является реальным миром. Позднее философы изобрели аргументы для доказательства тождества реальности и блага, но для Платона это, вероятно, представлялось самоочевидным.

наша память как раз и оказаться местом, где созерцание одновременно предшествует и следует за схватыванием (сопоставлением?, упорядочиванием?) явлений, тем самым «делая возможным всякий внешний опыт»? Конечно, не разочаруйся Кант в теории С. и п. при более близком знакомстве, не предприми он далее сражения с «неоплатониками», демистификация Кантовского кода вряд ли могла бы оказаться необходимой. Что именно могло разочаровать Канта в теории Платона? Не мог ли он, выслушав диалог Сократа с мальчиком-рабом, предположительно доказывающий, что знание есть воспоминание, убедиться как раз в обратном, т.е. в том, что, в противовес тому, что утверждал Платон, ребенку НЕ известна математика до опыта?

"Сократ. – Скажи мне, мальчик, знаешь ли ты, что квадрат таков?

Раб. – Знаю.

Сократ. – Значит, у этой квадратной фигуры все ее стороны равны, а числом их четыре?

Раб. – Да.

Сократ. – А не равны ли между собой также линии, проходящие через центр?

Раб. – Равны.

Сократ. – А не могла бы такая же фигура быть больше или меньше, чем эта?

Раб. – Могла бы, конечно.

Сократ. – Так вот, если бы эта сторона была в два фута и та в два фута, то сколько было бы футов во всем квадрате? Заметь только вот что. Если бы эта сторона была в два фута, а та - в один, разве всего в нем было бы не два фута?

Раб. – Два.

Сократ. – А когда и та сторона будет равна двум футам, разве не получится у нас дважды по два фута?

Раб. – Получится.

Сократ. – Значит, в этом квадрате будет дважды по два фута?

Раб. – Верно.

Сократ. – А сколько же это будет – дважды по два фута? Посчитай и скажи!

Если мы хотим понять его, нам необходимо гипотетически предположить, что это допущение справедливо». Ibid. Припомним аналогичный аргумент Владимира Соловьева в главе 1.

Раб. – Четыре, Сократ.

Сократ. – А может быть фигура вдвое большая этой, но все же такая, чтобы у нее, как и у этой, все стороны были между собой равны?

Раб. – Может.

Сократ. – Сколько же в ней будет футов?

Раб. – Восемь.

Сократ. – Ну а теперь попробуй-ка сказать, какой длины у нее будет каждая сторона. У этой они имеют по два фута, а у той, что будет вдвое больше?

Раб. – Ясно, Сократ, что вдвое длиннее.

Сократ: – Видишь, Менон, я ничего ему не внушаю, а только спрашиваю. И вот теперь он думает, будто знает, какие стороны образует восьмифутовый квардат. Или, по-твоему, это не так?"[29].

И если Кант действительно не поверил доказательству Платона, с ним трудно было бы не согласиться. Ведь чем, если не обучением, могли быть комментарии Сократа? И не объясни он мальчику, что каждая «сторона фигуры» есть «пространство, ограниченное в одном направлении», и не разбей он операцию вычисления площади на два этапа, разве мог бы он добиться того же результата? А пожелай Платон доказать работу памяти мальчика-раба на примере знаний, эмпирических по определению, скажем, предложи он ему «вспомнить» (и эта догадка принадлежит Бертрану Расселу), «когда были построены пирамиды или происходила осада Трои»[30], каков мог бы быть результат его эксперимента?

Конечно, отказавшись поверить Сократу (Платону), Кант мог иметь в виду как раз Лейбница, отстаивающего возможность знания a priori событий, которым предстояло случиться в будущем. В частности, Лейбниц допускал возможность знания "a priori (а не путем опыта), естественной ли смертью умрет он /император Александр – А.П./ или от отравы, что мы можем знать только из истории[31]. Кант мог реагировать на сам ход доказательства Лейбница, в котором понятие математической модели оказалось лишь одной из логических

---

[29] Платон. Мено. Соч.: В 4-х т.т. Том 1. М. 1990. С. 590-591.

[30] Аргумент Сократа, будучи применим к априорному знанию, совершенно не применим к эмпирическому. *Russell, B.* «A HIstory» P. 139. Но считай Платон истинным эмпирическое (а не сверхчувственное) знание, он вряд ли привлек бы внимание Канта.

[31] Лейбниц, Г.В. Op. cit. T. 1. C. 132. См.: Приложение, сноски 51, 52).

связей, составляющих определение «индивидуальной субстанции»[32]. Не исключено, что, аргументируя свою критику Сократа (Платона) тем, что математика является источником «гипотетического», а не категорического, знания[33], Рассел мог иметь в виду это допущение Лейбница. «Например, в геометрии мы говорим: “Допустим, АВС является прямоугольным треугольником”. Вопрос о том, действительно ли АВС является прямоугольным треугольником, будет противоречить правилам, хотя, если он является фигурой, нами начерченной, мы можем быть уверены, что он не является прямоугольным, т. к. мы не умеем чертить абсолютно прямых линий. Следовательно, математика не может сказать нам, что есть, а лишь, что *было бы*, если... В чувственном мире нет прямых линий, и, если математика посягает на нечто большее, нежели гипотетические истины, она должна найти доказательство о существовании сверхчувственных прямых линий в сверхчувственном мире. Достичь этого рассудком невозможно, но, по Платону, можно сделать посредством разума, который показывает, что на небе имеется прямоугольный треугольник, геометрические характеристики которого могут быть доказаны категорически, а не гипотетически»[34].

---

[32] Само понятие индивидуальной субстанции, размышляет Лейбниц, «заключает в себе все, что может когда-либо произойти с ней». Однако, указав, «что все, что должно произойти с каким-либо лицом в возможности, уже заключается в его природе или понятии, как свойства круга заключаются в его определении», Лейбниц не мог не заметить «затруднения». Ведь скрытым в его рассуждении оставался возможный вывод об «абсолютной фатальности» наших действий. Чтобы устранить это «затруднение», Лейбниц уточняет понятие логической связи, разделяя в ней связь абсолютно необходимую («противоположение ей заключает в себе противоречие; такая связь бывает в вечных истинах, каковы геометрические истины») и связь, необходимую «лишь *по предположению* и, так сказать, косвенно (par accident); в себе же самой она случайна, ибо противоположное ей не заключает в себе противоречия». Лейбниц Там же. С. 135-136. См.: Приложение, сноски 58-60).

[33] *Russell, B.* «A History». P. 124.

[34] «Возьмем понятие равенства. Нам следует признать, что опыта точного равенства между предметами чувства у нас нет; мы видим лишь приблизительное равенство. Тогда как мы получаем идею абсолютного равенства? Или, может быть, у нас нет такой идеи? Возьмем конкретный случай. За метр принимается длина определенного стержня при определенной температуре, хранящегося в Париже. Что нам следует иметь в виду, если мы говорим о другом стержне, что его длина составляет ровно метр? Думаю, нам ничего не следует иметь в виду. Мы могли бы сказать, что наиболее точные способы измерения, известные науке на сегодняшний день, не способны доказать, что наш стержень не соответствует

Как бы то ни было, но, сочиняя эссе «О вельможном тоне, недавно возникшем в философии» (1796), Кант вряд ли заблуждался насчет своего расхождения с С. и п. в вопросе о когнитивной функции математики. И если это расхождение могло подтолкнуть его к поиску поддержки у других авторов, как нельзя кстати мог оказаться Пифагор, предложивший то, чего Канту как раз недоставало, — авторитетное обоснование идеи «чистого разума» через соответствие между числом, на котором строится музыка, и «живительным принципом человека», душой, «одновременно и свободной, и саму себя определяющей сущностью». Но оценивая идеи Пифагора, Кант мог проглядеть тот факт, что определение принципа воспроизводящего себя движения (души) посредством числа (anima est numerus se ipsum movens — душа есть число, само себя движущее) могло оказаться не более, чем метафорой. И хотя определение «души», предложенное Пифаготом, могло навести Канта на решение проблемы преемственности «Критик» («чистого» и «практического разума»), Кант, кажется, воздержался от благодарности[35], скорее всего, использовав имя Пифагора лишь в пунктах расхождения с Платоном (Сократом)[36], т. е. как подставную фигуру, которая могла позволить Канту благополучно преодолеть конфликтную математическую лагуну[37]:

длине стандартного метра в Париже. Мы могли бы, будь мы более опрометчивы, вдобавок высказать пророчество, что никакие дальнейшие усовершенствования в технике измерения не сделают этот результат иным. Но это все же остается эмпирическим свидетельством в том смысле, что в любой момент оно может быть опровергнуто. Я не думаю, что мы обладаем понятием абсолютного равенства в том смысле, каким его наделял Платон». *Russell, B.* Ibid. P. 140.

[35] О Пифагоре «нам, правда, слишком мало известно, чтобы с уверенностью судить о метафизическом принципе его философии». *Кант И.* Т. 8. С. 228.

[36] Сократ вряд ли мог оказаться для Канта авторитетом, поддерживающим идею конструирования созерцания «in concreto и тем не менее a priori» (*Кант И.* Т. 4. С. 35), ибо считал математику лишь принадлежностью низшего интеллекта.

[37] "Камнем преткновения между Сократом и Кантом является конечно же философская интерпретация математики, — пишет Жак Деррида, предлагая другое прочтение этого конфликта. — Будучи заворожен математическими фигурами, как Пифагор числами, Платон предчувствовал проблематичность синтетических суждений априори и достаточно быстро нашел убежище в мистицизме геометрии, как и Пифагор в мистицизме чисел. И этот математизирующий мистицизм, это поклонение фигурам и числам, которому всегда сопутствует феномен сектантства, криптополитики, конечно же суеверной теофании, которой Кант противопоставлял рациональную теологию. И все это — нумерология, мистические

«Итак, именно *математика* была той наукой, о которой *философствовали* Платон и Пифагор, относя все априорное познание целиком (будь то созерцание или понятие) к интеллектуальному, и полагали, что этой философией они натолкнулись на тайну там, где нет никакой тайны»[38], — пишет Кант в указанной статье. Но что мог он понимать под «тайной», о которую надлежало споткнуться и Платону (Сократу) и Пифагору? И кому надлежало вывести их из этого тупика?

«Без сомнения, он (Платон — *А. П.*) был близок, хотя, возможно, и не осознанно, к вопросу, который был ясно сформулирован лишь недавно, а именно: "Как возможны синтетические суждения a priori?" Если бы он мог догадаться о том, что было обнаружено лишь позднее, а именно, что созерцания a priori существуют, но не в человеческом рассудке, а как чувственные (созерцания), называемые пространством и временем, что, следовательно, все предметы наших чувств суть только явления и даже их формы, определяемые нами в математике, не являются формами вещей самих по себе, а являются субъективными формами нашей чувственности, которые, следовательно, имеют силу для всех предметов возможного опыта, но не больше, то он не стал бы искать чистое созерцание (в котором он нуждался, чтобы уяснить себе возможность синтетического знания a priori), в божественном рассудке и его прообразах всех сущностей, как самостоятельных объектов, и не положил бы тем самым начало мистериям»[39].

Это короткое рассуждение, помещенное Кантом в примечании, могло содержать, как в ореховой скорлупе, едва ли не все идеи «Критики чистого разума». Но почему система, центральная для Канта, могла занять маргинальное положение в нарративе его поздней статьи? Мог ли он представить анонимно наследие, составляющее амбиции всей жизни, все, в жертву чему могло быть брошено

прозрения, теофанические видения, — разумеется, принадлежит к апокалиптическому мировоззрению. И здесь я замечу между прочим, что в огромном и бесконечном корпусе апокалиптического "жанра", от персидского наследия Зороастра и вплоть до многочисленных иудейских и христианских апокалипсов, эксперты часто узнают те или иные тексты Платона, особенно миф об Ере в "Государстве". Raising the Tone of Philosophy. Late Essays by Immanuel Kant. Transformative Critique by Jacques Derrida / Edited by Peter Venves. Baltimore & London, 1993. P. 135–136. К апокалиптической теме нам предстоит еще вернуться.

[38] *Кант И.* Т. 8. С. 229.

[39] Там же. С. 228.

благополучие, имя, статус, авторитет и т. д., не пожелав получить чего-либо взамен? Надо полагать, поступившись немедленной наградой, Кант мог представить свои притязания в качестве багажа вечности, вероятно, ожидая многократных дивидендов в будущем. Но в чем могла заключаться его стратегия?

Переведя мысли авторитетов древности (Сократа-Платона, Пифагора и т.д.) на узнаваемый язык собственных формул, Кант мог уже заняться «ошибками» современников, загнав их, по возможности, в подтекст под видом оговорок и намеков, а в случае крайней необходимости — в примечания. В частности, к максиме: «Философия обладает своими ощутимыми тайнами», Кант предлагает обстоятельное примечание, где (разумеется, при условии анонимности) речь идет о «заблуждениях» одного автора (читай: Шлоссера).

«Знаменитый обладатель последних /тайн – А.П./ высказывается в этой связи следующим образом: «До тех пор, пока разум, как законодатель воли, будет говорить явлениям (под ними здесь подразумевается свободное деяние людей): «Ты мне нравишься, а ты мне не нравишься», - до тех пор он должен рассматривать феномены, как следствие реальности», из чего он далее заключает, что его законодательство нуждается не только в форме, но и в материи (материале, цели), как основании определения воли, т.е. если разуму надлежит быть практическим, то чувство *удовольствия* (или неудовольствия) должно *предшествовать* /суждению – А.П./. Это заблуждение, которое, если его допустить, может уничтожить всякую мораль, и ничего не оставило бы, кроме максимы блаженства, которая не может обладать никаким объективным принципом (потому что она различна у разных людей). На это заблуждение, говорю я, может быть пролит свет только с помощью следующего *пробного камня чувств*. То самое чувство удовольствия (или неудовольствия), которое с необходимостью должно предшествовать закону для того, чтобы деяние свершилось, называется *патологическим*, а то (чувство), которому с необходимостью закон предшествует, является моральным»[40].

Не поднимая вуали, Кант мог распорядиться анонимными авторами, Шлоссером и Штольбергом, так же, как привык распоряжаться оппонентами (Федером, Гарве, Гердером и т. д.) в более раннее время. «Вольно» цитируя авторов, т.е. сплошь и рядом до-

---

[40] Там же. С. 232. Как одна из наиболее слабых в Кантовской доктрине, эта тема обсуждается более подробно в главе 7.

пуская неточности в передаче их мысли[41], Кант предлагает в качестве проверки истинности доводов обоих авторов некий “*пробный камень чувства»*, который позволяет ему, не прибегая к доказательствам, зачислить доводы оппонентов в «патологические», а свои - в «моральные». Ведь в распоряжении Канта попрежнему мог оставаться «метод доказательства по предпосылкам», унаследованный им у Декарта со времени дебюта. А предпосылкой того, что аргумент противника является «патологическим», а его собственный — «моральным», как раз и является следующее: «В основе первого лежат эмпирические принципы (материя произволения), а в основе второго — чистый априорный принцип (при котором важна только форма определения воли)»[42].

И тут возможен такой нюанс. Вызвавшись преподать урок этического сознания «заблуждающимся авторам», Кант мог убедить себя в том, что избавил их от ошибочных мыслей, конечно, если принять в расчет, что его урок не убедил «заблуждающихся авторов» в его собственных заблуждениях. А невосприимчивость учеников к слову самовластного и самозванного учителя, кажется, уже имела прецедент в истории и, в частности, не обошла Платона, в связи с чем, защищая авторитет Платона, Кант мог оказаться перед необходимостью представить марку Платона в двух деноминациях. На одной стороне изобразить Платона (философа на троне), потерпевшего фиаско в конфликте с тираном-Дионисием, т.е. Платона-автора писем[43], а на оборотной стороне - Платона, хранителя мудрости Сократа, его переписчика и советника.

4. «Дла разумных людей закон — бог, для неразумных — удовольствие».

Платон, как известно, потратил немало усилий на образование тиранов — Дионисия старшего и Дионисия младшего. Но те, доказав свою полную невосприимчивость к Платоновскому учению, продол-

[41] «Кант свободно цитирует «Введение» Штольберга к «Избранным диалогам» Платона»», — пишут составители собрания сочинений Канта. Там же. С. 674 (см. комментарий к сноске 9). «Кант цитирует одно из примечаний Шлоссера к публикации «писем Платона». Последние оказались неподлинными», - читаем мы в сноске 11. Там же. С. 675.

[42] Там же. С. 232–233.

[43] Вслед за Кантом, я буду различать постсократовского Платона (автора писем, переведенных Шлоссером) и Платона, переписчика, с которым Кант мог

жали оставаться тиранами, а Дионисий II даже умудрился умертвить ученика Платона, Диона, милостиво позволив учителю спастись бегством. И извлеки Платон из этого опыта тот или иной урок, он мог бы внести поправки в свою теорию, согласно которой трон должен принадлежать философу, чего, как мы знаем, не случилось. Не иначе как взглянув на свой прошлый опыт незрячим глазом, Платон возвращается к Дионисию, возможно, по просьбе Диона, снова терпит фиаско, снова спасается бегством и наконец (в преддверии третьей поездки к тирану) назначает себя арбитром, способным «примирить» Дионисия с родственниками Диона, к тому времени уже убитого. Но кому, если не самому Платону, могла понадобиться эта роль миротворца, взятая на себя самовольно? Не иначе как ища средства спасения от позорного поражения перед тиранами, Платон пишет очередное письмо (VIII), адресуя его не Дионисию II, а жертвам его тирании, т.е. партии Диона. Но какие меры убеждения способны заставить жертву добровольно пойти на примирение с палачом?

Любителей свободной жизни, считающих рабство злом, пишет Платон, кажется, напоминая жертвам тирании о порочности пути борьбы с тиранами, – ожидает удел предков, которые могли жить в праздности и роскоши, полагая, что пользуются бесконечной свободой и держат под контролем своих правителей. Однако, следуя таким путем, они непременно кончали тем, что оказывались во власти тирании. Но что мог Платон иметь в виду под «путем»? Не могло ли напоминание о «пути» и о «следовании» тому или иному маршруту, быть всего лишь способом «метафорического мышления», как того предписывал протокол риторики (см главу 7 сноску 86)? Ведь если Восьмое письмо написано Платоном, так, во всяком случае размышляют некоторые комментаторы писем Платона, то оно вряд ли свидетельствует о здравом суждении автора о политической реальности». Но в какой мере Платона вообще могла интересовать политическая реальность?

«Как подчинение, так и свобода, переступающая границы, есть величайшее зло, в надлежащей же мере это – великое благо: рабское подчинение богам нормально, людям же – ненормально. Для разумных людей закон – бог, для неразумных – удовольствие"[44]. Такова максима, послужившая основанием для совета, данного Платоном

идентифицировать и себя по признаку их обоюдной принадлежности к «академии».

[44] Платон. Соч.: в 3-х т.т. Том 3. Часть 2. М. 1972. С. 557.

«всем сицилийцам и тирану». И такова функция «разумного» («мудрого?», «философствующего?») миротворца, добровольно взятая им на себя. А для оправдания своей функции в глазах партии Диона, Платон мог позволить себе говорить от лица Диона: «я буду, так сказать, переводчиком того, что он, если бы был жив и мог говорить, сказал бы вам теперь сам»[45]. Но не могло ли в предписание Платона по формуле «закон – бог», закрасться негласное требование того, чтобы «богом», закон породившим, был не кто иной, как мудрый философ, сам Платон? И пожелай Кант повторить путь Платона, сотворив «бога» из им же порожденного законодательства (разума), разве не мог он рассчитывать на «разумное» подчинение себе, как создателю «Критики практического разума»?

Любопытно, что, столкнувшись с темными местами в письмах Платона, современные переводчики, кажется, не могли предложить ничего, кроме небулезных и не лишенных мистики толкований, причем, вполне предсказуемым образом, пользовались лексикой Канта. Одно из таких «толкований», касающихся цитированной выше максимы (см. сноску 44), остроумно комментируется Дерридой.

«Читаю письмо VIII. Например: «Для **мудрых** Бог есть закон, для дураков (aphrosin) — удовольствие (edone). Перед этим сказано: «Мера есть повиновение Богу (зависимость, порабощение, douleia), чрезмерность (если она обращена к себе — говорит переводчик) людям. Бог — закон по ту сторону принципа удовольствия. Или, послушай урок переводчика — создателя текста, некоего Суильхэ, в записи: «Логика двух последних предложений скорее в мысли Платона, нежели в данной нам формуле (???). Будь эти две фразы рассмотрены материально (???), в них будет выражено нечто противоположное тому, что хотел сказать автор, ибо, если справедлива мысль о подчиненности Богу, тогда, поскольку Бог есть закон для одних и удовольствие для других, и те, и другие действуют, «не превышая меры», и чтят свое божество. Ясно, что это не то, что думает Платон!»[46].

Но возможно ли, чтобы понятия «разума», «закона» и «долга» дискредитировали себя настолько, что их оказался не способен прояснить Платон, о чем красноречиво свидетельствуют унаследовав-

[45] Там же.

[46] *Derrida, J.* La carte postale. Op. cit. P. 142. Отметим небольшое расхождение между русским переводом цитируемого текста Платона и переводом Дерриды.

шие его тексты интерпретаторы и переводчики? Но оказывается, что это не только возможно, но и неизбежно, и список «рациональных» (абстрактных?) понятий может быть легко пополнен дюжиной новых (типа «счастья», «совершенства», «красоты» и т.д.). Ведь тут речь, кажется, идет об очень тонкой риторике, которую довольно вразумительно мог сформулировать Гегель, пользуясь такой метафорой, как «деликатная паутина человеческого чувства»[47]. Своим возникновением эта риторика обязана, как не без блеска показал Фридрих Ницше, «состоянию неотложности», т. е. апокалиптическому предчувствию единственной альтернативы падения («либо погибнуть, либо — стать *абсурдно рациональным*»)[48]. Но что, если не марка Платона (причем уже взятая в своем единстве, как марка Платона-Сократа, вершителя долгового обязательства каждого налогоплательщика, могло положить начало этой риторики?

Теоретически любое личное желание, даже каприз и своеволие (случай, исследованный Достоевским), может быть представлено в виде разумной мысли, а, стало быть, и долга, и закона. И любопытно, что любой каприз может быть сформулирован так, что никакой моралист не найдет в нем ничего иррационального. Ведь можно желать всеобщего счастья, вопить о пролитой слезе ребенка, о спасении красоты и т. д., при этом испытывая ту же экзальтацию, что и человек, несущийся в пропасть. О том, что это доподлинно так, может служить пример уже упомянутого Достоевского, совмещавшего в себе такую экзальтацию с им созданным законодательством, в

[47] «Человек, разбрасывающийся такими понятиями, как "просвещение", "знание человека", "история человечества", "счастье", "совершенство", есть <...> мелкий торговец, рекламирующий для продажи тухлые панацеи, — эти люди подкармливают друг друга пустыми словами, оставив без внимания святую, деликатную паутину человеческого чувства». *Hegel, G. W. F.* Frühe Studien und Entwurfe 1787-1800. Fragment 1. Op. cit. P. 40-41.

[48] «Если кому-то нужно сделать тирана из *разума*, как это сделал Сократ, вряд ли у него возникнет опасность того, что тираном окажется нечто другое <...>. Фанатизм, с которым греческая мысль ринулась к рациональности, свидетельствует о состоянии неотложности: была опасность, был *единственный* путь — либо погибнуть, либо — стать *абсурдно рациональным*... Морализм греческих философов от Платона и далее патологически условен, и в равной мере их оценка диалектики. Формула разум=добродетель=счастье означает: нужно подражать Сократу и противостоять темным желаниям путем производства постоянного дневного света — света разума. Нужно быть осмотрительным, ясным и светлым любой ценой: любое потакание инстинктам, подсознанию влечет за собой *падение*». *Nietzsche F. W.* Götzen-Dämmerung, Werke in Drei Banden, 2 Bd. Carl Hanser Verlag. S. 955.

котором царили своеволие и каприз. Очевидно, разница между эгоистическим жестом и желанием, имеющим все шансы стать узаконенным, могла заключаться лишь в том, желает ли данный индивид, чтобы все другие разделяли его эмоции, или наоборот, настаивает он на исключительности своего каприза. Но не может ли это означать, что человек способен строить (и защищать) любую этику?

«Таким образом, я могу построить нечто, что будет выглядеть как безличная этика, хотя на самом деле она основывается на личностной основе моих собственных желаний, ибо желание остается моим даже тогда, когда то, что я желаю, не имеет ко мне отношения. Например, один человек может желать, чтобы все понимали науку, а другой — чтобы все ценили искусство; таково личное различие между двумя людьми, которое порождает указанное различие между их желаниями»[49]. И коль скоро моему желанию ничто не противостоит, я могу «пойти дальше, утверждая, что ВСЕГДА желаю того, чего желают другие, представив ситуацию в ее идеальном варианте. Пусть даже реально не я желаю того, чего желают другие, а другие желают того, чего желаю я, причем, только в данный момент, надо полагать, в момент моей популярности, что может помешать мне провозгласить себя лидером, вождем, освободителем, фюрером, вершителем закона для ВСЕХ?

И преуспей я в том, чтобы запрятать свои желания и мотивы глубоко в подсознание, всегда есть опасность разоблачения в случае утраты популярности, рано или поздно становящейся уделом всякого лидера (вождя, освободителя, фюрера, вершителя закона для всех). Позволю себе заметить, что Рассел, чью мысль о том, что скрытые желания могут выявиться лишь в случае конфликта[50], я разделяю, допускает толкование понятия «конфликта» в контексте "безличных идеалов"[51]. Но если выбор идеалов может осуществляться лишь с оглядкой на личные желания, откуда вообще могут возникнуть безличные идеалы? И согласившись с тем, что для возникновения идеа-

[49] *Russell, B.* «A History». P. 115–116.

[50] «Личностный элемент проявляется в случае несогласия. Кто-то может отвергнуть мое желание, чтобы все были счастливы, указав, что я должен желать счастья только немцам, и никому другому. И хотя под "должен" могло иметься в виду желание говорящего указать мне на то, чего желаю я, я мог бы выдвинуть контр-аргумент, пусть и не совсем состоятельный, что, не являясь немцем, не могу желать несчастья себе». Ibid. P. 116.

[51] Восхищение «безличным идеалом» имеет такую форму. «Герой Ницше отличается от христианского святого, однако оба вызывают бескорыстное восхищение, одни — у христиан, другие у ницшеанцев». Ibid.

лов нет иного критерия, нежели личные желания (потенциальных лидеров), можно ли допустить, что этический спор может быть разрешен с помощью разума? Тогда что, если не пропаганда (сила, власть, война и т. д.) может изменить это допущение, в каком случае разум окажется не более, чем эвфемизмом для этой пропаганды.

Как в этот контекст мог вписаться «чистый разум» Канта?

5. Свобода «сама по себе представляет собой тайну».

Ключевым словом здесь могла послужить метафора зрения, также заимствованная из риторики Платона (Сократа). Реальный глаз обретает силу зрения лишь под действием света, или солнечного освещения. Предметы воспринимаются менее отчетливо в сумерки и совсем не видны с наступлением полной темноты. Но что из этого может извлечь для себя философская мысль? Платон (Сократ) был первым, кто успешно внушил аналогию между глазом и интеллектом. И первоначально эта идея могла быть осмыслена им аллегорически, через миф о пещере[52]. Надо полагать, Кант, принужденный следить за работой своего интеллекта в контексте отправлений желудка, слюно- и пото-отделений, функций сфинкстеров половых желез (см. главы 2 и 3), мог найти эту идею Платона плодотворной, подав пример Гегелю, который существенно расширил схему Канта, включив в нее такие процессы, как пищеварение и сочинительство, пищеварение и чтение, пищеварение и понимание»[53].

---

[52] Платон. Соч.: в 3 т.т. Том 3. Ч. 1. М. 1971. С. 321-325. Согласно этому мифу в переложении Рассела, «те, кто обделен знанием философии, могут быть сравнены с узниками подземной пещеры, способными видеть лишь в одном направлении: они связаны, за спиной у них огонь, а впереди — стена. Между ними и стеной нет ничего; все, что они видят, это их собственные тени и тени объектов за ними, которые отбрасывает на стену свет от огня. Принужденные принимать эти тени за реальные предметы, они не имеют представления об объектах, отбрасывающих эти тени. Наконец, одному из них удается бежать из пещеры на солнечный свет, он впервые видит реальные предметы и узнает, что до сих пор был обманут тенями». *Russell, B.* «A History». P. 124—125.

[53] «Метафора рта эффективно функционирует как парадигма любого и всех возможных диалектических переходов от материально реального к идеальному, от идеального в себе, сферы в себе в общем виде, в сферу для себя, понимаемую как метафорическая схема, структурирующая все формы заключительного замыкания и выводов и особенно спекулятивного замыкания». Цитируется по: *Hamacher, W.* Pleroma. Reading in Hegel. P. 242.

Выполняя двойную функцию, ротовая полость участвует в процессе интернализации (принимая пищу, хватая ее извне и направляя, при участии зубов и слюны, далее по пищеварительному тракту), и одновременно способствует «объективизации субъективности, которая осуществляется через голос» и речь[54], – писал Гегель, кажется, учитывая в качестве первоисточника собственные обстоятельства, о чем чуть позже, и ресурсы собственной фантазии. Голос, или логос, писал он, проходит наикратчайший путь от себя к себе самому, и, покрывая траекторию между полостью рта и ушной раковиной, встречает на своем пути наименьшее сопротивление. Как и Кант, Гегель мог видеть процесс мышления метафорически, как пищеварение, и даже внедриться в этот процесс глубже, чем Кант, сфокусировавшись на работе поджелудочной железы и функциях печени и желчного пузыря. Эта загадка психики Гегеля разрешилась довольно просто, когда стало известно (стараниями его биографа, Карла Розенкранца), что мать Гегеля, Мария Магдалена Фромм, память о которой философ чтил всю жизнь (выбрав себе в жены тезку матери, Марию, и назвав Марией собственную дочь), умерла от желчной лихорадки, которой в разное время страдали его отец, сестра и сам Гегель»[55].

Но как мог Кант использовать Сократовскую аналогию между зрением и интеллектом? Подозреваю, что именно она могла способствовать пропаганде идеи «чистого», а затем и «практического» разума. Если человек, обладающий зрением, способен увидеть то, к чему обязывает его практический разум (и моральный закон), ему могла быть внушена та или иная идея, и в частности, идея о необходимости желать для себя то, чего желает (для него) Кант. Конечно, чтобы претендовать на всеобщее признание, на идеал, этой идее, а по сути — желанию (капризу?) Канта, надлежало получить звучное эвфемистическое название, для которого вполне мог сгодиться «категорический императив». "Каждый человек носит в своем разуме идею долга и трепещет, внимая ее властному голосу, когда зашевелятся в нем вдруг чувства, побуждающие его к непослушанию. Он убежден в том, что даже если все вместе они объединятся в заговоре против нее, то величие закона, предписываемого ему его собственным разумом, не колеблясь, возьмет верх над ними, и что воля его

[54] Ibid. P. 241.

[55] Rosenkranz, K. G.W.F. Hegels Leben (Berlin, 1844), 4. Цитируется по: *Hamacher, W.* P. 243.

способна на это. Все это может и должно быть ясно показано человеку, хотя и не теоретически, для того, чтобы он осознал и авторитет этого повелевающего разума и сами его заповеди; но все это пока теория. Но вот я воображаю человека, вопрошающего себя: "Что же это такое во мне, что заставляет меня приносить в жертву закону самые сокровенные соблазны моих инстинктов и все желания, диктуемые моей природой; закону, не обещающему мне взамен никакой выгоды и не угрожающему мне ничем в случае нарушения его; более того, я почитаю его тем больше, чем властнее он повелевает и чем меньше он мне за это сулит? Содержащееся в этом вопросе восхищение величием и возвышенностью внутреннего начала в человеке и вместе с тем таинство, его окружающее, волнует до глубины души. Ведь ответ: "Это — *свобода*" — был бы тавтологичен, потому что она сама по себе представляет собой тайну"[56].

Как же следует понимать свободу по Канту?

Конечно, «свобода» есть таинство. И хотя ее силы, позволяющие отдельному человеку добровольно принести в жертву закону собственные соблазны и желания, как и сама «свобода», представляют собой не более, чем таинство, этим таинством, кажется, можно обладеть, получив его в собственность (?). Не иначе как считая обладателем этой собственности (таинства, свободы) самого себя, Кант мог, во всяком случае, со времени публикации «Критики практического разума» по-хозяйски распоряжаться теми, кто осмеливался свести оба эти мистические понятия (закона и свободы) к фикции(?), фантазии(?) и т. д. Ведь бросая в лицо "вельможным философам (Шлоссеру и Штольбергу) "обвинение в проповеди "немыслимого", на что, если не на их толкование «категорического императива» в терминах мистического закона и мистической свободы, мог так болезненно реагировать Кант?

"То, что здесь перед нами некий мистический акт, скачок (salto mortale) от понятий к немыслимому, попытка постичь то, что недоступно понятию, ожидание тайн, или, скорее, пустое обнадеживание ими, а на самом деле, мороченье голов, само собой очевидно. Действительно, предчувствие есть неосознанное ожидание, содержащее надежду на объяснение, которое, однако, в деле разума возможно только с помощью понятий, и если, следовательно, последние являются трансцендентными и не могут прийти к точному познанию предмета, то они с необходимостью предвещают суррогат его, сверхъес-

[56] *Кант И.* Т. 8. С. 240–241.

тественное откровение (мистическое просветление), что является **смертью для всякой философии** (выделено мной — *А. П.*)"[57], — пишет Кант, подписав смертный приговор всякому, кто под видом точного знания готов вещать, предвещать, нащупывать суррогаты предметов. Нужно ли говорить, что под всяким могли иметься в виду лишь два потенциальных оппонента Канта, пресловутые Шлоссер и Штольберг.

Но как, по каким маршрутам следует опознавать этих «мистиков»? Конечно, тот, кто способен производить подмену, выдавая стекляшки за драгоценные камни, вряд ли остановится перед тем, чтобы и себя не выдать за нечто иное, предъявив ложные имя и титул. Тогда кого же следует привлекать к суду и следствию, если не претендентов, самозванцев, псевдо-мыслителей и псевдо-аристократов (тех, кто «ведет себя как *вельможи*», являясь чем-то иным)[58]?

«Эти люди, выделяя себя из общей толпы, сходятся в одном: они говорят, что они имеют непосредственное и интуитивное отношение к тайне. И они хотят привлечь, завлечь, вовлечь в тайну с помощью тайны». В полярности наименований — "истинного" и "псевдо-истинного", явного и тайного, — могло затеряться и имя Платона: Платона (Сократа) — "академика", под идеями которого Кант, кажется, мог подписаться сам, и Платона, автора только что переведенных писем, "отца всякой экзальтации"[59], от которого Кант высказал готовность отмежеваться. Конечно, чтобы рассечь, разрубить фигуру Платона на две половины, в каком-то смысле равные, а в другом — не равные вовсе — на «Платона — отца экзальтации» и Платона-академика, — могла потребоваться работа, "дьявольская",

[57] Там же. С. 235.

[58] «То, что *вельможи* философствуют, достигая даже при этом вершин метафизики, делает им большую честь, и они заслуживают снисхождения, если погрешат против школы (что почти неизбежно), потому что они нисходят к ней во имя гражданского равенства. Но то, что люди, желающие быть философами, ведут себя, как *вельможи*, не может быть им прощено, потому что они возвышают себя над *товарищами по цеху* и посягают на их неотъемлемое право на свободу и равенство в делах только разума». *Кант И*. Т. 8. С. 31.

[59] «Итак, Платон-*академик* стал, не по своей вине, правда (так как он использовал свои интеллектуальные созерцания только в обратном порядке, для объяснения возможности синтетического познания a priori, а не в прямом — с тем, чтобы благодаря им расширить усматриваемые в божественном рассудке идеи), отцом всякой экзальтации в философии. Однако, мне не хотелось бы смешивать недавно переведенного на немецкий язык Платона — автора писем — с первым Платоном». Там же. С. 235–236.

как определяет ее Деррида. Но пристало ли Канту гнушаться дьявольской работой?

«Кант хочет одним и тем же жестом обвинить и оправдать Платона относительно его роли в продолжающейся катастрофе, коррумпирующей философию в ее непосредственной связи между именем и предметом, катастрофе, которая заканчивается этим детонирующим "расстройством" (Verstimmung)(разума, желудка?, ушных перегородок? и т. д., к которым Кант мог проявить особую чувствительность. — *А. П.*). Он хочет одним и тем же жестом обвинить и оправдать сумасшествие в философии, одним движением добиться двойного постулирования"[60]. Но какую роль мог отвести Кант для самого себя?

И тут уместно припомнить о центральном соотношении, проходящем через все Кантовское эссе, — соотношении тайны и узурпаторства, узурпаторства и голоса, голоса и тональности, тональности и тайны. Присваивая себе чужие титулы, мистификатор прикидывается то рыцарем, то графом, то жрецом или философом и, наконец, оракулом, вещающим "вельможным" тоном. Конечно, Кант не забывает провести различие между аристократами, реальными носителями титула, и философами-мистификаторами. Мистифицировать («mystagogein») это наверняка значит вводить, посвящать в тайну»[61], обнажая ее не только для глаза, но и для уха. И тут уместным становится мысль о тоне, тембре голоса, по которому следует отличить тайну от ее подобия, действительную тайну от мистификации. Но как это можно сделать, держа перед глазами всего лишь текст?

Кант возлагает на читателя, предположительно, чувствительного к нейтральной тональности, задачу выявить запретный ("вельможный") тон, отличив его от "скромного" голоса (шепота?) подлинной философии[62]. Но как может ухо реагировать на то, что еще не было произнесено? Не могло ли слово "тон" использоваться Кантом в метафорическом смысле, как принадлежность этикета, как социальная функция, которую можно распознать без вмешательства уха? Но и глаз (зрение, видение), предположительно вовлеченный в распозна-

---

[60] *Derrida, J.* Raising the Tone of Philosophy. Op. cit. P. 134.

[61] Ibid. P. 127–128.

[62] «Тон воображающего себя владельцем этой действительной тайны не может быть вельможным, так как важничает только догматическое или историческое знание. Первое, низведенное до земного критикой своего собственного разума, неизбежно побуждает к умеренности притязаний (скромности), а претензии второго, начитанность Платоном и классиками, относящаяся лишь к культуре вкуса, не дает еще права выдавать себя за философа». *Кант И.* Т. 8. С. 242.

ние тона, следует понимать метафорически, в терминах apokalupto[63].

«Apokalupto — я обнажаю, открываю, девуализирую, разоблачаю вещь, которою может быть часть тела, голова или глаз, секретная часть, пол или все, что может быть спрятано, тайна, потаенная вещь, вещь, не показанная и не провозглашенная, возможно, обозначенная, но такая, которая не может быть, не должна быть представлена, как самоочевидная. Apokalupto logoi суть неприличные ремарки, засекреченная тема и pudenda»[64]. Жест обнажения или отдавания глазу (donner a voir) того, что должно быть сокрыто для глаз, — типичное апокалиптическое движение — влечет за собой вину, превышающую вину за само преступление. Деррида, которому принадлежит эта мысль, демонстрирует ее как раз на примере Хама, «увидевшего наготу своего отца». "Ной был первым, кто вспахал землю и разбил виноградник, и напился и остался лежать в тенте неприкрытым. И Хам, отец Ханаана, увидел наготу своего отца и сказал об этом двум братьям. Тогда Шем и Яфет сняли платье с плеч своих и, пятясь, прикрыли наготу их отца; их лица были повернуты в сторону, и они не видели наготы отца. Когда Ной проснулся и узнал, что младший его сын сделал, он сказал: "Пусть Канаан будет проклят; пусть он будет рабом из рабов своим братьям"[65].

В библейском праисточнике суть греха могла заключаться не столько в прелюбодеянии, сколько в акте обнажения (соблазнения?), с которым, вероятно, могла быть связана позднейшая интерпретация Апокалипсиса как конца мира (откровения о конце, его обнажения). И устрашающим мог быть сам акт достоверности, когда предмет, не названный, таинственный, покрытый вуалью, дымкой, покрывалом, вдруг мог сделаться доступным зрению (или слуху), получив свое имя лишь благодаря апокалиптическому откровению. Увидеть — значит устрашиться, а устрашившись, записать, «что есть и что будет потом»[66].

[63] В стилистике Канта роль "самозванцев", присвоивших чужой голос и создавших путаницу, подлинный тон оказался неразличим от фальшивого. Но будь различение тонов все же возможно, оно может быть осуществлено не иначе, как на уровне повторной метафоричности, причем, метафора метафоры строится на полярности между голосом РАЗУМа и голосом ПРОРОКА, о чем ниже.

[64] *Derrida, J.* Raising the Tone of Philosophy. Op. cit. P. 118.

[65] Исход, 9: 21.

[66] «Когда я Его увидел, я пал к ногам Его, как мертвый. Но он положил на меня правую руку свою (десницу) и сказал: не бойся. Я есмь Первый и последний, и живущий; я был мертв, и помни, я жив во веки веков, аминь; и имею ключи от ада и смерти. Теперь напиши, что видишь, что есть и что будет потом» (1, 17–19).

“Теперь я видел, как Агнец снял первую из семи печатей, и я услышал, как один из четырех животных сказал: “Иди и смотри”. И я взглянул, и вот конь белый, а у его всадника был лук, и ему был дан венец, и он вышел побеждающий и чтобы победить.

Когда Он снял вторую печать, я услышал, как второй из животных сказал: “Иди”. И вышел другой конь, рыжий, и тому, кто на нем сидел, было позволено убрать мир с земли, чтобы убивали; и дан ему большой меч.

Когда Он снял третью печать, я услышал голос третьего из животных, который сказал: “Иди”. И я взглянул. И вот, конь вороной, и у его всадника в руке были весы. И слышал я то, что показалось мне голосом среди четырех животных, говорящим: “Кварту пшеницы за динарий и три кварты проса за динарий, елея и вина не давай в ущерб”.

Когда он снял четвертую печать, я услышал голос четвертого животного, который сказал: “Иди”. И я взглянул, и вот, конь бледный, и на нем всадник, которому имя смерть; и ад последовал за ним; и дана ему власть над четвертою частью земли — умерщвлять мечом и голодом, и мором, и зверями земными” (6, 1-7).

Кант дважды касается апокалиптического откровения, провозгласив “смерть философии” в контексте “предчувствий”, реальный смысл которых мог заключаться, по Канту, в подмене зрения сверхчувственным опытом. А вместе с тем, ему самому, кажется, не удалось избежать той же подмены. Подняв апокалиптическую тему повторно (в предпоследнем абзаце статьи), Кант говорит о “моральном законе”, представив его в образе богини Исиды, с которой еще недавно мог ассоциировать сверхчувственный опыт (“все возвышенное” — см. главу 4, сноску 140). И если тогда (в ходе работы над “Критикой способности суждения”) Исида (Кибелла) могла быть представлена, как богиня, скрытая под вуалью невидимости и “лишенная человеческого и в теле, и в духе”, кажется, подсказав Гегелю параллель между нею и невидимым богом Евреев Яхве[67], сейчас вопрос мог стоять о том, “ведет ли она свое начало от человека, от всемогущества его разума, или она говорит от имени другого лица, сущность которого человеку неизвестна”[68]. Контекст подсказывает и

[67] Ведь слова, высеченные на храме Исиды (“Я есть все, что есть, что было и что будет, и никому из смертных не довелось приподнять моей вуали”), по сути поведал Моисею Яхве: “Я есть то, что я есть и чем я буду”.

[68] «Завуалированной богиней, перед которой каждый из нас преклоняет колени, является моральный закон в нас во всей его неприкосновенности и величии.

третий источник, который мог запасть в память Канта, а следом за ним и Гегеля: граф Калиостро, основавший «женскую ложу «Исида»»[69].

И хотя Исида попрежнему могла персонифицировать "морально повелевающий разум", сейчас ей была отведена роль кастрирующей женщины. Но зачем Канту мог понадобиться этот образ, заметим, распавшийся под его "дьявольским" (если воспользоваться тропом Дерриды) пером, как и Платон, на две половины — на кастрирующую Исиду, мать экзальтации, и Исиду, предвозвестницу морального закона (Яхве)?

Итак, центральной для Канта могла оставаться угроза, поступившая от философов новой формации, со «смертью» которых он, кажется, связывал устранение полярности между видением (актом зрения) и пред-видением (сверхчувственным опытом). Но разве с "видением", в подмене которого Кант мог пожелать обвинить своих оппонентов, не были связаны едва ли не роковые несчастья для него самого (см. главу 3)? И разве "пред-видение", "пред-чувствие", брошенное Кантом в лицо переводчикам Платона, не было положено в основание себя воспроизводящего закона "чистого разума" (см. главу 5)?

И тут хотелось бы оговорить такой момент. Коль скоро диалог Канта с оппонентами мог вестись на языке иносказаний, в котором трудно отыскать смысл за пределами намеков и догадок, как мог Кант в этой ситуации балансировать между наступлением и отступлением, т.е. методом, усвоенным им со времен дебюта?

Правда, мы слышим ее голос и даже хорошо понимаем ее заповеди, но сомневаемся, ведет ли она свое начало от человека, от всемогущества его разума, или она говорит от имени другого лица, сущность которого человеку неизвестна, но которое обращается к нему с помощью его же собственного разума». *Кант И*. Т. 8. С. 243–244. Не эти ли слова Канта могли подсказть Шопенгауэру сравнение границы этого мира представлений, подчиненного закону основания, с майей — покрывалом обмана, которое, по ведийской мудрости, застилает «глаза смертным, заставляет их видеть мир, о котором нельзя сказать ни что он существует, ни что он не существует: ибо он подобен сновидению, отблеску солнца на песке, который издали представляется путнику водой, или брошенной веревкой, которая кажется ему змеей». См. *Шопенгауэр А*. Мир как воля и представление. Т.1. С. 145.

[69] «Наконец, весь Париж, светский, газетный, масонский, уличный придворный, разинул рот от изумления и смеха: граф основал женскую ложу «Исида» и мастером выбрал графиню Лоренцу». Кузмин, М. Неизданная и несобранная проза. Berkeley, 1990. С. 202.

"Всякая философия человека может изображать только зарю; о солнце же надлежит только предчувствовать", комментирует Платона Шлоссер, судя по реакции Канта, атакуя чувствительные стороны его теории. «Мистификаторы» современности, откликается на это Кант, не говорят в простоте то, что видят, трогают, чувствуют, они обладают *предчувствием*, т.е. предвидят, приближаются, вынюхивают, интерпретирует атаку Канта на Шлоссера Жак Деррида. «Они люди неизменной опасности и следов. Например, они предчувствуют солнце и цитируют Платона. Они говорят, что философия человека может изобразить только зарю и лишь предчувствовать солнце. Кант ироничен относительно этого предчувствия, умножая свои саркастические ремарки. Эти новоплатоники предлагают нам свое чувство и предчувствие (Gefühl, Ahnung), театральное солнце (Theatersonne), канделябр в сумме (un lustre en somme). И далее, они злоупотребляют метафорой, переносным смыслом (bildliche Ausdrücke) с намерением сенсибилизировать нас, наполнить нас предчувствиями относительно их предчувствий"[70].

Дерриде нельзя отказать в понимании аргумента Канта. Так мог желать быть понятым потомками сам Кант, возмечтай он предстать перед читателем, как когда-то Сократ, ироничным, самоуверенным и мудрым. Но, возможно, у него было меньше, чем у Сократа, оснований чувствовать себя так уверенно. И причиной тому могла быть его зацикленность на метафоре «зари» и «солнца», якобы определяющей философию в терминах того или иного предела (быть либо зарей, либо солнцем). Конечно, переводчики Платона, пользуясь этой Платоновской метафорой, могли и не иметь цели "сенсибилизировать" читателя. Зацикливание на этой метафоре могло всецело принадлежать Канту. Ведь улови он в их риторике хотя бы намек на то, что, прикидываясь солнцем (в зените философского небосклона), он, Кант, мог предложить читателю лишь отблеск зари, разве мог он оставить этот момент перевода без дальнейших комментариев?

И комментарии последовали...

6. «Поймали эту богиню за полы платья».

"Однако никто не может представить себе солнце, если он его не видел хотя бы один раз. Ведь могло бы быть и так, что на нашей

[70] Raising the Tone of Philosophy. Op. cit. P. 136–137.

планете ночь сменялась днем, как в иудейской истории сотворения мира, а солнца и после такой смены (дня и времен года) на постоянно затянутом тучами небосводе было не видно, но все бы точно так же шло своим чередом, — пишет Кант, акцентируя особые свойства "солнца" (а вместе с ним и себя), лишающего зрителей способности увидеть и понять. — И все же при таком положении вещей истинный философ смог бы, правда, если не *предчувствовать* (ибо это не его дело) солнце, но все же, вероятно, *догадаться* о нем, с тем чтобы с помощью гипотезы о подобном небесном теле объяснить упомянутое явление и даже при этом удачно попасть в цель. Хотя смотреть на солнце (сверхчувственное) невозможно, не ослепнув при этом, все же достаточно видеть его в рефлексах (в разуме, морально освещающем его душу) и даже в практическом отношении, как это делал старый Платон, вполне возможно; в то время как неоплатоники "показывают нам наверняка буффонное солнце", потому что они хотят с помощью чувств (предчувствий), т. е. только субъективного, что не дает о предмете вообще никакого понятия, ввести нас в заблуждение и утешить нас мнимым знанием объективного, что уже рассчитано на экзальтацию"[71].

Итак, чтобы приблизиться к "сверхчувственному" солнцу, способному ослепить, испепелить, уничтожить, следует прибегнуть "к рефлексам", а точнее, возродить зрение "в разуме, морально освещающем душу", как это сделал когда-то Платон-академик, а следом за ним автор "Критики чистого разума", и чего не удалось сделать его оппонентам. И стоит ли удивляться, что бессильным разглядеть "сверхчувственное" в рефлексиях (читай, в «чистом» разуме Канта), ничего другого не могло оставаться, как подменить ярчайшее из светил "буффонным солнцем", тусклым "канделябром", аналогом ума. Так в фокус Кантовской филиппики, заметим, попрежнему оставленной анонимной, мог попасть скрытый аргумент о бессилии. В бессилии оппоненты предчувствуют, а предчувствуют потому, что не способны увидеть и понять Кантовского откровения. В бессилии они могли принять Кантовское солнце за отблеск зари.

Но что могло удержать Канта от того, чтобы откровенно поместить свой контр-аргумент в контекст «Критики чистого разума»? Не мог ли его остановить страх перед словом Шлоссера, возможно, не таким уж бессильным? Ведь обвиняя своих критиков в отсутствии простого чувственного опыта, разве мог Кант запамятовать о том,

---

[71] *Кант И*. Т. 8. С. 236–237.

что и сам он не готов заявить в простоте о том, «что видит, трогает, чувствует». Конечно, чтобы сделать убедительным обвинение "вельможных философов" в собственных грехах, Канту не хватало всего одного шага, стратегически ему хорошо знакомого. Ему не хватало того, чтобы всех безнадежно запутать, что он, кажется, не преминул сделать, использовав для этой цели образ богини Исиды, невидимой и ослепляющей, как то «солнце», которое отобрали у Канта «неоплатоники».

"В подобных образных выражениях, долженствующих прояснить нам это самое предчувствие, подражающий Платону философ чувства поистине неисчерпаем, например: "Приблизиться к богине мудрости настолько близко, что можно слышать шуршание ее одежд". Также в деле восхваления искусства *псевдо-Платона*: "Так как он не в состоянии полностью удалить покрывало с богини Исиды, но делает его все же настолько тонким, что под ним угадывается сама богиня". При этом не говорится, насколько тонким: вероятно, все же достаточно плотным, чтобы из призрака можно делать все, что угодно, так как в противном случае это было бы видение, которого следовало бы избегать"[72], – пишет Кант, в одном коротком абзаце дважды процитировав Шлоссера и предъявив одно и то же загадочное обвинение сначала ему лично, а потом ему же в функции псевдотолкователя Платона.

В обоих случаях речь могла идти (хотя, как видим, не пошла) о попытке сделать непознаваемое познанным, нарушив закон, предписанный Исидой ("никому из смертных не довелось приподнять моей вуали"). Но что могло стоять за этим нарушением, молчаливо предъявленным Шлоссеру? Допустим, Шлоссер приблизился к богине, пожалуй, даже различил "шуршание ее одежд". Но если он не мог, как когда-то Платон, созерцать богиню, не срывая ее покрывал, откуда он берет свое знание о ней? Конечно, он мог воспользоваться "метафизической сублимации", с которой Кант связывает "оскопление" (Entmannung) разума. Что же получается? Шлоссер заимствует видение Платона, но при этом подменяет "строгие доказательства (?)" аналогиями и вероятностями («Analogien», «Wahrscheinlichkeiten»), т. е. на место концепций вводит поэтические тропы. Но разве аналогии и вероятности, приписанные Шлоссеру, не могли быть взяты Кантом из собственной стратегии? Разве обвинение, брошенное Шлоссеру, о том, что тот говорит о моральном законе по аналогии с

[72] Там же. С. 237.

божеством[73], не повторяет его собственную формулу морального закона, помещенную в "Критику практического разума"? И коль скоро эта формула могла принадлежать сугубо Кантовскому дискурсу, ее автор мог продолжать декларировать преимущества истинной философии (разума?) перед чувством (поэзией и литературой) убедив в этом даже Дерриду[74], который, кажется, сокрушается лишь о том, что инструмент иронии не был отточен Кантом до последней остроты, уступая в этом иронии Ницше[75].

Но какой разум мог взять под защиту Кант? Ведь говоря об "оскоплении ... разума (Entmannung... der Vernunft), Шлоссер вряд ли мог иметь в виду оскопление разума в его нефилософском значении. Скорее, его аргумент мог быть нацелен на разум как "метафизическую сублимацию (metaphysische Sublimation)", т. е. разум в Кантовском понимании. И скрывая этот крошечный нюанс, Кант мог обвести вокруг пальца не одного читателя.

Ведь как и в дни дебюта, 72-летний Кант мог снова оказаться на поле брани, конечно, сражаясь уже не с авторитетами, ибо к тому времени вроде бы не было уже более высокого авторитета, нежели он сам. Но и достигнув своего предела, вершины, венца, высочайшей

[73] «Понятие Бога, принять которое заставляет нас наш чистый практический разум, — пишет Кант в примечании, предложив толкование понятия «метафизической сублимации», — происходит не из теории вещей самих по себе, а из морального закона, предписываемого нам авторитетом нашего собственного разума. И вот если теперь один из великанов, с воодушевлением возвестивших недавно о мудрости, не стоившей им никакого труда, так как они поймали эту богиню за полы платья и овладели ею, говорит нам: «Я презираю того, кто намерен создать себе своего Бога, то подобный вельможный тон (как особо поощряемый) свойственен их касте». Там же. С. 239.

[74] «Кант цитирует их /Шлоссера и Штолберга — А.П./ и приглашает нас засвидетельствовать: видите, они — не истинные философы, они прибегают к поэтическим схемам. Это все ведь литература. Нам эта сцена хорошо знакома сегодня, а я хочу обратить ваше внимание на повторяемость, не принимая той или иной стороны и не делая выводов, — этого я делать не буду - между метафорой и концепцией, литературным мистификаторством и истинной философией, но для начала указать на прежнюю солидарность этих антагонистов и протагонистов». *Derrida, J.* Raising the Tone of Philosophy. Op. cit. P. 138.

[75] «Ницше, вероятно, не упустил бы возможности поглумиться над именем Шлоссер (Schlosser), как он сделал в свое время с именем Schleiermacher, назвав его первым "производителем" герменевтических "вуалей". Schlosser — это кузнец, человек, который делает и хранит ключи, истинные или фальшивые, но также лицо, ответственное за запирание, тот, кто запирает и знает все о затворах, является экспертом в разговоре о них и в их производстве и улучшении». Ibid.

точки, Kolophon'a[76], Кант попрежнему мог чувствовать себя солдатом накануне битвы, готовым нести, вместо знамени, три фолианта своих «критик», уже завершенных и ожидающих признания в недалеком будущем.

Конечно, не умея использовать kolophon (свое знамя, свои «критики», свой указующий перст, который надлежит держать в поднятой руке[77]), Кант мог довольствоваться лишь тайной мыслью о том, что, поучая "вельможных философов", пеняя им на спесивый тон, он мог тайно простирать над ними свою власть. Невидимый, скрытый от глаз, как богиня Исида, kolophon Канта мог оказаться всесильным, ибо, попав к нему в наследие от Платона (Сократа), он мог означать еще и солнце.

«Итак, kolophon Платона? Слово обозначает наивысшую точку, деяние, макушку, главу или венец (например, дискурса), иногда апогей (ты достигаешь предела в своих изящных выступлениях, говорит он (Платон — *А. П.*) в письме III. И потом, в «Тэетете» есть некий венец (твой kolophon), который я собирался тебе дать, это — золотая цепочка (ten krusen seiran). Тем хуже, я переведу тебе: «Сократ. Еще я расскажу тебе о мертвых штилях (les calmes plat) и плоских водах, обо всем подобном и о том, что разные формы отдыха порождают развращенность и смерть, в то время как остальные вещи /ta d'etera/ обеспечивают сохранность /буквально, спасение sozei/. А в завершение я представлю достоверное свидетельство, что под своей золотой цепью Гомер не имел в виду ничего, кроме солнца, ясно давая понять, что, коль скоро движется небесная сфера и солнце, все будет сохранно, и боги, и люди; но стоит этому движению прекратиться, все сущее окажется в руинах, и то, что произойдет, будет, как говорят, концом всего (ano kato panta)[78]».

Но не мог ли kolophon Платона, его апокалиптическое «свидетельство» о возможном затмении солнца (конце разума?, божества?, философии?), о котором по аналогии с «золотой цепью» мог писать Гомер, как раз и оказаться тем центром, вокруг которого шла борьба

[76] Colophon (kolofon, строго говоря, верх, вершина) — город в Ионии, в котором, говорят, родились Ксенофан и Гомер. Lexicon of the Latin Language Compiled Chiefly from the Magnum totius latinitatis lexicon / Edited by F.P. Leverett. Boston, 1839. P. 161.

[77] Древние евреи пользовались словом kolophon «для обозначения того имени, того металлического перста, указующего на текст торы, который держат в поднятой руке». *Derrida, J.* La carte postale. Op. cit. P. 270.

[78] Ibid. Апокалиптическое «свидетельство» Платона поддерживается латинской поговоркой: «Colophonem addere» (закончить, положить окончательный штрих).

старого Канта с неоплатониками, Шлоссером и Штольбергом? И будь это так, обвинение в поэтическом фантазировании, брошенное оппонентам, могло быть в равной мере предъявлено и самому Канту. И тут представляет интерес такая деталь. Хотя каждая сторона могла видеть в другой причину и источник апокалиптической катастрофы, именно Канту удалось отыскать для себя способ возвыситься над оппонентами, великодушно предложив договор о мире.

«Однако к чему весь этот спор между двумя сторонами, преследующими в сущности одну и ту же благую цель, а именно, сделать человека мудрей и честней? Это — шум из ничего, расхождение, основанное на недоразумении и нуждающееся не в примирении, а лишь в объяснении каждой из сторон, с тем, чтобы заключить договор, обещающий сделать мир еще более искренним»[79], — пишет Кант в заключение, при этом не забыв обозначить в качестве необходимого для мира условия некий «объективный» «принцип», сильно напоминающий изобретенный им моральный закон.

Предлагая мир, Кант мыслит его не иначе, как на вполне предсказуемых условиях, а именно, – чтобы «в качестве собственно *философского* способа рассматривался единственно дидактический способ придания моральному закону в нас формы ясных понятий, как того требуют законы логики, а способ персонификации этого самого закона и превращение морально-повелевающего разума в богиню Исиду (хотя мы не можем приписать ей никаких других свойств, кроме тех, что найдены с помощью этого способа) будет всего лишь *эстетическим* способом представления того же самого предмета, но которым можно пользоваться лишь после того, как с помощью первого будут выяснены принципы, с тем чтобы затем благодаря чувственным, основанным только на аналогии представлениям оживить эти самые идеи; с некоторой все же опасностью впасть в мистические грезы, что является смертью всякой философии»[80].

Конечно, поручи Кант произнести это заключение одному из своих учеников, скажем, пастору Васянскому, тот мог бы связать с этим небезызвестное в нашей цивилизации пророчество: "И он сказал мне: слова эти достоверны и истинны. И Господь Бог духов пророков послал Ангела Своего показать рабам своим то, чему надлежит скоро быть. И помни, Я скоро приду: блажен соблюдающий слова пророчества этой книги. Я, Иоанн, есть тот, кто видел и слышал это. И когда я увидел и услышал это, я пал, чтобы молиться у ног

[79] *Кант И.* Т. 8. С. 243.
[80] Там же. С. 244.

Ангела, показавшего мне это; но он сказал мне: "Не делай этого; я раб твой и твоих братьев-пророков и тех, кто соблюдает слова этой книги. Богу поклонись". И он сказал мне: "**Не запечатывай слов пророчества книги этой, ибо время близко** (22: 6-10)".

На этом тернистое путешествие в герметический мир Иммануила Канта можно было бы считать завершенным, не напиши Кант вдогонку к этой статье еще одну, тоже аттестованную потомками как «ироническую», под оптимистическим названием: «Благая весть о близком заключении договора о вечном мире в философии (1796)[81]. Предложив в качестве «благой вести» выполнение условия, бегло обозначенного в статье «О вельможном тоне, недавно возникшем в философии» (1796), а точнее, повторно изложив в тезисной форме свою теорию «чистого» и «практического» разума, Кант неожиданно позволяет себе приподнять вуаль анонимности со своего главного оппонента, Шлоссера.

«Господин *Шлоссер*, — пишет он, — человек великого писательского таланта и добропорядочного образа мыслей (есть причина этому верить), дабы отдохнуть от принудительного подчинения власти законоуправления в небездеятельном досуге, вступил неожиданным образом на боевой рубеж *метафизики*, где торгашеского ожесточения больше, чем в той сфере, которую он только что покинул. Он воображает, что знает критическую философию, хотя он видел только лишь вытекающие из нее следствия, в которых он с неизбежностью мог ошибиться, поскольку пути, которые туда ведут, не были пройдены им с надлежащим усердием»[82].

И тут миссия самого Канта оказывается неожиданно разглашенной. Назвав Шлоссера по имени и еще раз указав на его статус ученика философии, Кант делает следующее признание: «Он (Шлоссер — *А. П.*) видит свою задачу в том, чтобы, по возможности, убрать с дороги «Критику чистого разума»[83].

Так мог Кант завершить свое последнее «ироническое» сочинение. Остается лишь упомянуть о том, что переводчик Платона Шлоссер, кажется, ни словом не обмолвился ни о Канте, ни о «Критике чистого разума».

[81] «Заголовок статьи ироничен, поскольку содержит двусмысленность его ключевых слов: Abschluss можно перевести не только как «заключение», но и как «завершение», а Traktat — не только как «договор», но и как «сочинение». Поэтому заголовок звучит и так: «Благая весть о близком завершении трактата "К вечному миру в философии"», – пишут составители юбилейного издания Канта. Там же. С. 675.

[82] Там же. С. 253.

[83] Там же.

Приложение. Закон достаточного основания[1].

Платон

После Ницше уже нельзя сказать, чтобы тексты Платона-Сократа читались некритично. В частности, в трехтомном собрании сочинений Платона критике отведен даже специальный раздел. Однако, даже диалог «Филеб», выделенный составителем примечаний А.А. Тахо-Годи, как «резюмирующий», страдает общим с другими «критическими замечаниями» недостатком: он «читается» не вслух, т.е. в отрыве от самого текста. Платону ставятся в вину огрехи, происхождение которых неясно: дескать, понятия «удовольствия» и «разумения» произвольно помещены в контекст категорий «единого» и «многого»; обсуждение абстрактно взятого «удовольствия» и абстрактно взятого «разумения» не доведено до конца. Диалог рыхл (?) и запутан в части «*пятиступенчатой иерархии благ*» и т.д.[2]

Конечно, такой стиль работы с текстом мог быть предусмотрен законами жанра примечаний, требующего краткости и лаконичности. Но является ли понятие этого жанра таким уж незыблемым? Неужели ограничения, связанные с этим жанром, непременно должны быть выражены через сведение текста к абстракциям? Разве нельзя достигнуть краткости другими способами? Скажем, пожелай я проследить ход Сократовской «беседы», не выходя за границы жанра Приложения (тоже требующего кратости), и все же держась конкретной задачи — выявить скрытый в ней закон достаточного основания, как могу я достичь желаемого ограничения? Разве не могу я сформулировать свою задачу как проверку слова Шопенгауэра, кстати, имевшего в виду именно «Филеба», о том, что Платон

[1] Первоначально Приложение о законе достаточного основания было предназначено для готовящейся к публикации книги под названием «*Чтение после чтения: Постмодернизм как новый способ «доставки»*», в первой части которой читаются параллельно тексты Делеза, читающего Лейбница в «Le pli», и тексты Лейбница, выбранные для комментариев Делезом. Однако в ходе работы мне стало ясно, что книга о Канте, к тому времени уже прошедшая стадию верстки, не может увидеть читателя без этого Приложения. И сейчас, когда Приложение готово, во всяком случае, для «Кантовской» версии, я благодарю издателя, отнесшегося к моей проблеме с пониманием и сочувствием.

[2] Платон. Сочинания в 3-х т.т. Москва. 1971. Том 3-1. С. 568-570.

принимал положение об основании «аксиоматично»[3]? И такая задача правомерна на том основании, что одно дело — сделать заявление, а другое — доказать, в чем именно могло заключаться аксиоматичное понимание Платоном этого закона. Принцип ограничения может далее коснуться и самого текста диалога «Филеб», известного как «беседа» о том, что является благом «для всех живых существ», удовольствие или разумение. Нужно ли следить за всем ходом беседы, чтобы уловить ее скрытые мотивы? Почему бы не попробовать ограничить себя рассмотрением понятий «удовольствия» и «разумения»?

Итак, уже подрядившись взять на себя эту задачу, я начинаю с оговорки. В какое бы начало ни был бы облечен текст, оно непременно оставляет позади — невыявленным, скрытым, затаенным, — целый ряд предпосылок, побудительных факторов, мотивов и конечно же огромный массив предварительного знания. В частности, предпосылкой и предварительным знанием в «Филебе» является знание Сократа о том, что его «собеседники»-софисты уже имеют сложившееся убеждение, что благом является удовольствие и ему сопутствующие моменты (наслаждение, радость и т.д.). Это предварительное знание, надо полагать, и дает направление Сократовской «беседы», делая ее способом и местом сражения - агоном.

Наивысшая «радость (удовольствие, наслаждение») испытывается при «восполнении» того, чего недостает, т.е. того, чего нет, из чего следует, что природу наивысших удовольствий нужно искать не в наличном бытии (здоровьи, благополучии и т.д.), а, наоборот, в его отсутствии (в болезни, страдании и т.д.): «живое существо, опустошаясь, жаждет наполнения и, поскольку надеется получить его, радуется»[4], — начинает «беседу» Сократ, надо полагать, ошарашив противника путем захождения в его стан с тыла. — Я заношу свой меч, а вы решайте, готовы ли вы поверить в то, что, радость заключена в болезни и страдании, - говорит он молчаливо, и получает утверди-

[3] «Так, Платон говорит с наивностью, которая в сравнении с критическими исследованиями Нового времени представляется как состояние невинности против состояния познания добра и зла: «Все, что совершается, совершается необходимо по какой-нибудь причине, ибо как же оно могло совершиться без нее?». (Филеб, /26-е/)». *Schopenhauer A.* Über die vierfache Wurzel des Satzes. $ 6. С. 7. Ту же мысль Платон повторяет в Тимее: «Все, что совершается, совершается необходимо по какой-нибудь причине: ибо невозможно, чтобы что-нибудь произошло без причины». Ibid.

[4] Там же. С. 60.

тельный ответ. Противник готов поверить. Что же может следовать из этой веры в тождество, если не новое тождество, на сей раз - между «радостью (удовольствием, наслаждением)» и "восполнением", которое следует понимать через подчинение. Давайте договоримся, что есть два «начала» — предлагает Сократ, снова вознеся свой меч над головами слушателей, — «бытие» и «становление» («одно само по себе, другое же вечно стремящееся к иному»)[5]. Теперь знайте — указанное тождество («равенство») есть стремление к иному по принципу «подчинения»: «кораблестроение» существует «ради» корабля, «лекарство» существует «ради» лечения болезни.

Что же получается? Сократ вводит определения, каждое из которых по сути значимо столько же, сколько любое другое, ибо его определения: «кораблестроение» существует «ради» корабля, «лекарство» существует «ради» лечения болезни, не объемлют всей сути дела. Соответственно, и основание, выводимое из данных определений, а именно, что «удовольствие» существует как восполнение недуга, т.е. принадлежит к категории «становления», а не бытия, является не менее произвольным, нежели само определение. Помимо этого, и вполне объяснимо, возникает смешение «существования» вещи, как обьекта познания, и ее становления, как состояния чувствующего субъекта. Ведь то, что служит основанием для определения объекта, — будь то «кораблестроение» как умение строить корабли, или корабль как искусство построения вещи и т.д., отличается от основания определений чувств, которое никогда не может быть объективным, а, стало быть, не может быть основанием для познания. То же можно сказать об отношении оснований бытия лекарства и становления, как лечения болезни.

«Следовательно», продолжает Сократ, «удовольствие, если только оно становление, **необходимо** /выделено мной — А.П./ должно становиться ради какого-либо бытия»[6]. Но в какой мере справедливо это «следовательно»? Разве не является оно нарушением закона достаточного основания в аспекте, позднее Гегелем поименованном как положение об исключенном третьем (см. главу 5, сноску 80). Откуда берет Сократ свое знание о необходимости? Приняв мысль о наличии двух начал, «бытия» и «становления», в виде допущения, он делает «необходимый» вывод, касающийся третьего понятия — «удовольствия», одновременно введя условие («если») о том, что

[5] Там же. С. 68.
[6] Там же. С. 70.

удовольствие есть «становление». Тогда что же должно необходило следовать из двух допущений – из допущения о наличии двух начал («бытия» и «становления») и из допущения о равенстве «удовольствия» и «становления»?

«Удовольствие», рассуждает Сократ, **необходимо** должно занять подчиненное положение относительно «бытия» («должно становиться ради какого-либо бытия») на том основании, что «становление» занимает подчиненное положение относительно «бытия». Но разве наличие «становления» и «бытия» не было всего лишь допущением? Когда же эта мысль могла стать аксиоматической? И на каком основании можно делать вывод о том, что при равенстве между «становлением» и «удовольствием» последнее займет подчиненное положение относительно «бытия»? А если этот вывод следует из определения «двух начал» («одно само по себе, другое же вечно стремящееся к иному»), что можно заключить о методе «доказательства» у Сократа?

Ведь введя два иерархических определения («бытия» и «становления») в виде допущения, т.е. в возможности, Сократ делает утверждение об их реальном (и взаимообусловленном) существовании, тем самым снова нарушая закон достаточного основания в его новом, третьем аспекте. Но как мог строить свой аргумент Сократ? «То, ради чего всегда становится становящееся ради чего-то, относится к области блага <...>. Следовательно, если удовольствие есть становление, то мы правильно поступим, отнеся его к другой области, а не к области блага»[7], – рассуждает он на основании им же объявленного подчинения определений («удовольствия» и «становления», «удовольствия» – «становлению».

«Стало быть, то, ради чего всегда становится становящееся ради чего-то /читай – «мышление» (в его определении), о котором речи еще не было), относится к области блага; становящееся же ради чего-то /читай – «радость» («удовольствие») – в определении/ нужно отнести, любезнейший, к другой области /читай: «отрицательное благо»/. Заметим, что «радость (удовольствие)» из предиката «становления» (в настоящем) становится его целью (в будущем). Соответственно, доказательство подчиненного положения «радости (удовольствия)» строится на смешении двух определений «радости (удовольствия)», как процесса (становления), и «радости (удовольствия)», как цели.

[7] Там же.

Ознакомившись с диалектическим методом Сократа-Платона, Гегель писал: «То, что Сократ-Платон называют софистикой, есть не что иное, как резонирование из оснований; Платон противопоставляет ему рассмотрение идеи, т. е. сути дела в себе и для себя самой или в ее понятии. Основания черпаются лишь из существенных определений содержания, отношений и сторон, которые в любом случае многочисленны, равно как и из его противоположности; каждое из этих определений в своей форме существенности значимо столько же, сколько и другое; так как оно не объемлет всей сути дела, то оно одностороннее основание, причем другие особые стороны имеют в свою очередь особые основания, ни одно из которых не исчерпывает сути дела, составляющей их сочетание и содержащей их все вместе; ни одно из них не есть достаточное основание, т. е. понятие"[8].

Тут существенным мне представляется еще и немотивированный поворот от доказательства «по объективным основаниям», т.е. основаниям причины, к «резонированию» из оснований существования реальных объектов. И это смешение оснований доводит Сократовскую мысль до абсурда. Субъекта, радующегося «благодаря становлению, так как оно – удовольствие», и не желающего «жить, не томясь жаждой, голодом и т.д.»[9], следует считать добродетельным. Но разве из этого не следует, что субъект, пренебрегший удовольствием – становлением, будем необходимо вынужден признать, «что он дурен, когда страдает, хотя бы он был самым лучшим из людей»[10]?

Аристотель

Хотя Аристотель мог внести в закон достаточного основания большую, по сравнению с Платоном, ясность, ход его мысли трудно проследить ввиду его ассерторического стиля письма. «Есть четыре причины: одна объясняет, что *есть* вещь; другая необходимо *должна быть*, если что-нибудь есть; третья – что есть *двигатель* вещи, четвертая – *для чего* вещь»)[11], – пишет он во «Второй Аналитике». И если бы не схоластики, позаимствовавшие у Аристотеля свою клас-

[8] *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. СПБ. 1997. С. 423. Более подробно этот аргумент изложен ниже (см. сноски 109, 110).

[9] Платон. Сочинания в 3-х т.т. Москва. 1971. Том 3-1. С. 70.

[10] Там же. С. 71.

[11] Цитируется по: *Schopenhauer A.* Über die vierfache Wurzel des Satzes. $ 6. С. 7.

сификацию причин по принципу «материальных, формальных, действующих и целевых», это важное начинание могло бы оказаться без продолжателей. Что же касается продолжателей, то с ними, кажется, связана пробудившаяся фантазия, готовая подменить мысль Аристотеля мышлением «по Аристотелевскому типу». Скажем, строя доказательства существования Бога со ссылкой на авторитет Аристотеля, схоластики могли заключать о Боге, как первопричине или конечной цели всего сущего. Но что могло служить основанием для такого заключения, если не положение о «невозможности бесконечного продолжения причинного ряда», тоже требующее доказательства? Иначе как можно обьяснить существование такой причины, которая, не будучи обусловленной никакой другой причиной, не может стать в свою очередь следствием в бесконечном ряду каузальности[12]?

Но что если доказательству первопричины, каким бы оно ни было, будет предпослано определение «причины», лишенное обусловленности? «Рассуждая аналогичным образом, можно строить не ряд причин (действующих), а целевой ряд: каким-либо образом положить наличие конечной цели, цели в себе. Можно также рассмотреть некоторые частные аспекты причинного отношения, отправляясь от высшей степени важности феномена движения; действительно, согласно Аристотелевскому учению, все движется, но ничто не движется само по себе, – всякое движение предполагает наличие двигателя. В этом случае, переходя от двигателя к двигателю, мы придем к последнему – или первому – неподвижному двигателю (неподвижному перводвигателю), который, как окажется, будет в то же время первой – или конечной – причиной всех существ; можно наконец исходить из случайности существ (излюбленный способ доказательства Авиценны) и показать, что ряд случайных существований не может продолжаться бесконечно, и что в некотором месте мы должны столкнуться с существом, не являющимся случайным, т.е. существом, наделенным необходимым бытием»[13].

И все-таки, именно Аристотелем могло быть положено основание для диалога о законе достаточного основания. Не он ли рекомендовал своему читателю рассматривать отдельно законы метафизики и

---

[12] Такое понимание причины могло быть сформулировано Гегелем (см.: сноску 116).

[13] *Койре А.* Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. Пер. с фр. Я.А. Ляткера. М. 2004. С. 66.

логики, «ибо нелепо в одно и то же время искать и знание, и способ его усвоения»[14]. Но какую позицию мог занимать тот ум, которому оказалось доступным такое разделение?

Декарт

Начиная с Декарта, поиск первопричины мог фокусироваться вокруг так называемого «онтологического доказательства бытия Божия», кажется, принятого без критики даже Кантом. Этот поиск, сформулированный в Первой аксиоме «Размышлений о первой философии», стал, с легкой руки Шопенгауэра, каноническим примером смешения двух значений закона достаточного основания – значения причины (и познания) и значения бытия. «Не существует ничего такого, о чем нельзя было бы спросить, какова причина его существования. Ибо этот вопрос можно задать даже относительно самого Бога, и не потому, чтобы он нуждался в какой-нибудь причине для своего существования, но потому, что самая безмерность (die Unermesslichkeit) его природы является *причиной или основанием,* вследствие которых он не нуждается ни в какой причине для своего существования», – цитирует первую аксиому «Размышлений о первой философии» Шопенгауэр, комментируя мысль Декарта в терминах подмены предиката познания предикатом реальности (существования): «Ему нужно было бы сказать: безмерность Бога есть основание знания, из которого следует, что Богу не нужна причина, но он /Декарт – А.П./ смешивает одно с другим, из чего следует, что существенное различие между причиной и основанием бытия не осознавалось им отчетливо»[15]. Но как мог мыслить свое доказательство Шопенгауэр, если вопрос о том, основанием какого знания является «безмерность» Бога, не был им задан?

Пожалуй, глубже, чем Шопенгауэр, “онтологическое доказательство бытия Бога” могло быть рассмотрено Гегелем. “Бога определяли, – пишет он, – как совокупность (Inbegriff) всех реальностей, и об этой совокупности говорилось, что она не заключает в себе никакого противоречия, что ни одна из реальностей не снимает другую; ибо реальность следует, мол, понимать лишь как некоторое совершенство, как нечто аффирмативное, не содержащее никакого отрицания. Реальности, стало быть, не противоположны и не противоречат друг другу.

[14] *Аристотель.* Соч. В 4-х т.т. Т. 1. М. 1975. С. 98.
[15] *Schopenhauer A.* Über die vierfache Wurzel des Satzes. $ 7. С. 9-10.

При таком понимании реальности предполагают, что она остается и тогда, когда мысленно устраняют всякое отрицание; однако, этим снимается всякая определенность реальности. Реальность есть качество, наличное бытие; тем самым она содержит момент отрицательности, и лишь благодаря этому она есть то определенное, которое она есть. В так называемом эминентном смысле А или, как бесконечная, — в обычном значении этого слова, т. е. в том смысле, в котором ее будто бы следует понимать, — она становится неопределенной и теряет свое значение. Божественная благость, утверждали, есть благость не в обычном смысле, а в эминентном; она не отлична от справедливости, а умеряется (temperiert sein) (Лейбницевское примиряющее выражение) ею, как и, наоборот, справедливость умеряется благостью; таким образом, благость уже перестает быть благостью и справедливость — справедливостью. Мощь (Macht), говорят, умеряется мудростью, но в таком случае она уже не мощь как таковая, ибо она была бы подчинена мудрости; мудрость [Бога], утверждают, расширяется до мощи, но в таком случае она исчезает как мудрость, определяющая цель и меру. Истинное понятие бесконечного и его абсолютное единство — понятие, к которому мы придем позднее, — нельзя понимать, как умерение (Temperieren), взаимное ограничение или смешение; это — поверхностное, окутанное неопределенным туманом соотношение, которым может удовлетворяться лишь чуждое понятия представление. Реальность, как ее берут в указанной выше дефиниции Бога, т. е. реальность, как определенное качество, выведенное за пределы своей определенности, перестает быть реальностью; оно превращается в абстрактное бытие; Бог, как чисто реальное во всем реальном или как совокупность (Inbegriff) всех реальностей, так же лишен определения и содержания, как и пустое абсолютное, в котором все есть одно"[16].

СПИНОЗА унаследовал, по мысли Шопенгауэра, погрехи своего учителя (Декарта), аналогичным образом затрудняясь различать «основание познания и следствие, с одной стороны, и причину и действие, с другой»[17]. В частности, в первой части «Этики, доказанной в геометрическом порядке», он дает шесть определений, третье из которых сформулировано следующим образом: «Под *субстанцией* я разумею то, что существует само в себе и представляется само

---

[16] *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. СПБ. 1997. С. 95-96.

[17] *Schopenhauer A.* Über die vierfache Wurzel des Satzes. $ 8. S. 12.

через себя, т.е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться"[18]. Однако, если первое "то" является субститутом "существующей" субстанции, то со вторым "то" ("оно") связано некое смешение "представления" о субстанции (основанного на полагании рассудка) и о "существовании" (бытии) субстанции. И именно против такого смешения восстает закон достаточного основания в том виде, в каком он был сформулирован философами нового времени, начиная с Крузия, о чем ниже. То же самое смешение наблюдается в доказательстве Спинозой теоремы 6 ("*Одна субстанция не может производиться другой субстанцией*")[19], которое представлено следующим образом: "В природе не может существовать двух субстанций с одним и тем же атрибутом, т.е. субстанций, имеющих между собой что-либо общее. Следовательно, одна субстанция не может быть **причиной другой** /выделено мной – А.П./, иными словами, – одна не может **производиться другой** /выделено мной – А.П./; что и требовалось доказать"[20]. Но доказательство Спинозы как раз и строится на запретной связи: из основания существования субстанции выводится причина и действие.

Указав на смешение Спинозой оснований познания и причины, заимствованное у Декарта, Шопенгауэр приписал Спинозе особое "намерение, связанное с желанием "отождествить Бога и мир"[21]. "Итак, то, что Декарт установил только *идеально*, только *субъективно*, т.е. только для нас, только в целях познания, а именно, для доказательства бытия Бога, Спиноза принял *реально и объективно*, как действительное отношение Бога к миру. У Декарта в понятии Бога содержится существование, которое и становится аргументом в пользу его действительного бытия; у Спинозы Бог сам заключен в мире. Поэтому то, что у Декарта было основанием познания, Спиноза превращает в основание реальности; если Декарт утверждал посредством онтологического доказательства, что из essentia Бога

---

[18] *Спиноза Б.* Сочинения. Калининград. 2005. С. 161. Шопенгауэр воспользовался другим примером.

[19] Там же. С. 164.

[20] Здесь имеется отсылка к теореме 3 («Вещи /субстанции – А.П./, не имеющие между собой ничего общего, не могут быть причиной одна другой»), в которой еще раз «существование» субстанции подчинено закону причинности. А так как другие отсылки представляются мне столь же несостоятельными в указанном смысле, я позволю себе их опускать, полагая, что читателю легко удостовериться в этом самому.

[21] *Schopenhauer A.* Über die vierfache Wurzel des Satzes. $ 8. S. 14-15.

следует его existentia, то Спиноза превращает это в causa sui и смело начинает свою “Этику” словами: “Под причиной самого себя (causa sui) я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами, то, чья природа может быть представлена не иначе, как существующею”[22]. Так пишет Шопенгауэр, кажется, даже не заметив противоречия своего аргумента с собственной убежденностью в том, что о мотивах и намерениах “вещи в себе” нам ничего не известно.

Проблема Спинозы, продолжает свою мысль Шопенгауэр, заключается в том, что он включал в понятие все его существующие предикаты, развивая их “посредством только аналитических суждений”. Так, Бога Спиноза наделяет предикатами “могущества”, “имманентности” и “производящей причины”: “Все, что существует, выражает <...> могущество бога”[23]; “*Бог есть имманентная (immanens) причина всех вещей, а не действующая извне (transiens)”*[24]; *“Бог составляет производящую причину (causa efficiens) не только существования вещей, но и сущности их”)*[25]. Но разве сами суждения выводятся из понятия Бога как их основания? А это означает, что “отношение понятия к основанным на нем и развиваемым из него аналитическим суждениям и есть то самое отношение, которое так называемый Бог Спинозы имеет в миру”[26]. И из этого Шопенгауэр делает заключение. “Это значит, поскольку в понятии не может быть ничего из того, что противоречит его дефиниции, т.е. сумме его предикатов, то и в вещи не может быть ничего такого, что может стать причиной ее уничтожения”, т. е. причина, которая могла бы разрушить или уничтожить сущее, смешивается с противоречием, которое находится в дефиниции данного сущего, и поэтому уничтожает ее <...>. То же делал Декарт в приведенной выше аксиоме”[27].

Но разве утверждение: “то, что у Декарта было основанием познания, Спиноза превращает в основание реальности”[28], не содер-

[22] *Спиноза Б.* Op. cit. С. 161.
[23] Там же. С. 196.
[24] Там же. С. 181.
[25] Там же. С. 186.
[26] Schopenhauer A. Uber die vierfache Wurzel des Satzes, $ 8. S. 12.
[27] Ibid. S. 14.
[28] Мысль о неразличении оснований познания от оснований реального бытия, которая является традиционной ошибкой философов, Шопенгауэр мог позаимствовать у Канта, который, в свою очередь, мог прочитать ее у Крузия, о чем ниже.

жит в себе реабилитации метода Декарта, в другом контексте признанного дефектным, причем, именно в этом аспекте? А будь это так, либо поправка, сделанная Шопенгауэром на поприще "онтологического доказательства" бытия Бога Декартом (см. сноску 15) является ошибочной, либо ошибочной является реабилитация Декарта в контексте сравнения его доказательства бытия Бога с доказательством Спинозы. И не здесь ли нам следует искать причин того, почему, умея прекрасно формулировать закон достаточного основания в теории, философы до сего дня нарушают этот закон, когда дело доходит до их собственных доводов и доказательств?

И тут возможно еще одно соображение. Припомним, что "Трактат об усовершенствовании разума" (1661), скорее всего, навеянный размышлениями Спинозы над положением Аристотеля о том, что законы мышления следует изучать отдельно от законов природы (см.: сноску 14), оказался не законченным. Но почему? Возможно, потому, что опыт диктовал Спинозе диссидентствующий ответ, в котором могло быть выражено несогласие не только с Аристотелем, но и с Декартом, который, следуя мысли Аристотеля, создал два трактата: "Рассуждение о методе" и "Правила для руководства ума". Но Спиноза, кажется, уже понимал то, теоретическое обоснование чему поступило лишь от Гегеля, что всякая причина порождает следствие, и всякое следствие есть причина для нового следствия, и так до бесконечности. Ведь "идея в отношении ее формальной сущности может быть объектом другой объективной сущности, и эта другая ее объективная сущность снова, рассматриваемая сама по себе, будет чем-то реальным и доступным пониманию, и так без конца"[29]. Отсюда он вывел свое определение "достоверности" как "самой объективной сущности": "способ, каким мы воспринимаем формальную сущность, есть сама достоверность", ибо "достоверность" есть то же самое, что и "объективная сущность", а, стало быть, "правильный метод не состоит в том, чтобы искать признак истины после приобретения идей /мысль Аристотеля и Декарта – А.П./, но правильный

[29] *Спиноза, Б.* Сочинения. Калининград. 2005. С. 128. «Например, Петр есть нечто реальное; истинная же идея Петра есть объективная сущность Петра и нечто реальное само по себе и совершенно отличное от самого Петра. Итак, идея Петра, будучи чем-то реальным и имея свою особую сущность, будет также чем-то доступным пониманию, т.е. объектом другой идеи, каковая идея будет иметь в себе объективно все то, что идея Петра имеет формально; а идея идеи Петра снова имеет свою сущность, которая также может быть объектом другой идеи и так без конца". Там же. С. 128-129.

метод есть путь отыскания в должном порядке самой истины, или объективных сущностей вещей, или идей (все это означает одно и то же)"[30].

Лейбниц

Формальное установление закона достаточного основания обычно приписывается Лейбницу. Но тут сразу же возникает одно препятствие. Так как Лейбниц не посвятил этому закону (или принципу) отдельного сочинения, а вместе с тем, кажется, имел его в виду едва ли не в каждом своем сочинении, возникает проблема выбора текстов, которую я решила, ориентируясь, главным образом, на темы, которые мог позаимствовать у Лейбница Кант[31]. Но в чем могло заключаться это "установление" принципа достаточного основания, приписываемое Лейбницу? Ведь в том, что он предложил рассматривать этот принцип как аксиому, поместив его в один ряд с законом противоречия и тождества, он всего лишь повторил Платона.

"А эта аксиома, что *ничего не бывает без основания*, должна считаться одной из самых важных и плодотворных аксиом во всем человеческом познании; на ней основывается большая часть метафизики, физики и нравственного учения, и без нее нельзя доказать существование Бога из творений, ни построить доказательство от причин к следствиям или от следствой к причинам, ни сделать какие-либо выводы в делах гражданских <...>. Например, Архимед или кто-то другой, кто является автором книги о равновесии тел, принял, что две равные тяжести, помещенные на весы, равностоящие от центра, или оси, находятся в равновесии. Этот вывод весьма близок к нашей аксиоме, так как если все располагается по обеим сторонам совершенно одинаково, то нельзя придумать никакого основания, по которому весы склонились бы в какую-либо сторону. Приняв же это, Архимед все остальное доказал, уже исходя из математической необходимости"[32].

С другой стороны, указанные Лейбницем сферы применения закона, а именно, "метафизика, физика и нравственное учение", а также "доказательство бытия Бога", позволяют предположить, что он

---

[30] Там же. С. 129-130.

[31] Более подробно о толковании Лейбницем закона достаточного основания речь идет в моей книге "Чтение после чтения".

[32] *Лейбниц Г.В.* Т. 3. С. 141.

ориентировался не на Платона и даже не на Аристотеля, а скорее на философов Нового времени, т.е. на Декарта и Спинозу. Более того, критически осмыслив тексты Декарта, Лейбниц посвятил им схолию к своему доказательству бытия Бога, которая читается так: "Рассуждения Декарта о существовании Совершеннейшего Существа предполагает, что совершеннейшее существо мыслимо, т.е. возможно. Если положить, что такое понятие мыслимо, то отсюда непосредственно следует, что такое существо существует, ибо мы помыслили его таким, что существование входит в содержание этого понятия. Но спрашивается, в нашей ли возможности помыслить такое существо, т.е. входит ли такой признак в понятие вещи, и можно ли его помыслить ясно и отчетливо без противоречия"[33]? - пишет он. И если учесть, что позднее в "онтологическом доказательстве" бытия Бога, предложенном Декартом, а следом за ним Спинозой, была найдена ошибка, о которой позже, ее, как будет показано, повторил и Лейбниц, который усомнился лишь в том, достанет ли у человека силы воображения, чтобы помыслить бытие всемогущего Бога в возможности, не впадая в противоречие. Но в чем могла заключаться эта ошибка у Лейбница?

Как и Спиноза, Лейбниц начинает свое доказательство с дефиниции. "Совершенством я называю каждое простое качество, которое является положительным и абсолютным, т.е. без каких-либо ограничений выражает то, что оно выражает"[34]. Далее, полагая из дефиниции, что совершенство есть простое качество, Лейбниц заключает о том, что оно неразложимо, неразграничимо и положительно, из чего делается вывод о совместимости всех его качеств, т.е. о том, что все качества совершенства могут принадлежать одному и тому же субъекту". А это значит, что нечто, обладающее всеми совершенствами, т.е. Совершеннейшее Существо" "возможно (может быть постигнуто)". "Отсюда явствует, что оно /Совершеннейшее Существо – А.П./ существует, так как в числе совершенств содержится и существование"[35]. Таким образом, доказав возможность существования Бога в мысли, Лейбниц, как до него Декарт и Спиноза, считает доказанным и реальное существование Бога, абсолютно первой субстанции, от которой происходят все остальные субстанции.

"*Первыми же для нас истинами являются опытные.* Всякая истина, которая не является абсолютно первой, может быть доказа-

[33] Там же. Т. 1. С. 117.
[34] Там же. С. 116.
[35] Там же. С. 117.

на из абсолютно первых. Всякая истина или может быть доказана из абсолютно первых истин (можно доказать, что те сами не доказуемы), или же сама есть абсолютная истина. И, как обычно говорят, это означает, что ничего не должно утверждаться без основания"[36]. Таков порядок. Но каковы эти первые истины?

"Среди истин разума *абсолютно первыми* являются *тождественные истины*, а среди истин факта – те, из которых априори могли бы быть доказаны все опыты. Ведь *все возможное* требует существования, а потому /любое возможное/ и существовало бы, если бы не препятствовало другое /возможное/, которое тоже требует существования и несовместимо с первым. Отсюда следует, что в любом случае осуществляется такая комбинация вещей, в которой существует наибольшее их число. Так, если мы предположим, что A,B,C,D равносильны по своей сущности, равно совершенны и равно требуют существования, и предположим, что D несовместимо с A и B, тогда как A совместимо со всеми другими, кроме D, и подобным же образом рассмотрим B и C, то получится, что в этом случае будет существовать комбинация ABC, с исключением D; ибо если бы мы допустили существование D, которое ни с кем, кроме C, не могло бы сосуществовать, то существовала бы комбинация CD, которая, во всяком случае, менее совершенна, чем комбинация ABC. Отсюда ясно, что вещи существуют наиболее совершенным способом"[37]. А если это так, то, следуя указанному порядку, или принципу, т.е. от абсолютно первой истины, Бога, могут быть доказаны новые истины. Но что это за порядок и что это за принцип, из которого могут быть доказаны новые истины?

«Прежде всего, я принимаю, что всякое высказывание (т.е. утверждение или отрицание) бывает либо истинным, либо ложным, при этом если истинным будет утверждение, то ложным будет отрицание; если истинным будет отрицание, то ложным будет утверждение. Если что-то отрицается, как истинное, то (очевидно) оно является ложным; а если что-то отрицается, как ложное, то оно является истинным. Если что-то отрицается, как утверждение, или утверждается, как отрицание, то оно отрицается; если что-то утверждается, как утверждение, и отрицается, как отрицание, оно утверждается. Подобным же образом, если истинно то, что нечто ложно, или ложно то, что нечто истинно, то утверждение является ложным; а если истинно то, что нечто истинно, и ложно то, что нечто ложно, то оно

[36] Там же. Т. 3. С. 124.
[37] Там же. С. 123.

является истинным. Все это обычно выражается одном названием: *принцип противоречия* (principium contradictionis)”[38], – пишет Лейбниц в работе «Об основных аксиомах познания».

Но что же собой могут представлять те высказывания, или предложения, в которых нечто утверждается или отрицается? Первыми из этих предложений являются *тождественные*, как «А есть А», «не А есть не А». «Если истинно предложение L, то, следовательно, истинно предложение L”. И хотя кажется, что в этих высказываниях есть бесполезное повторение. Однако, из них при незначительном изменении получаются полезные аксиомы. Так, из того, что А есть А, или что трехфутовое есть трехфутовое, очевидно, что всякая вещь в данный момент такова по величине, какова она есть, т.е. равна себе самой”[39].

В качестве иллюстрации аксиоматического свойства закона тождества Лейбниц демонстрирует доказательство новой теоремы («часть меньше целого»), после чего заключает, что «все необходимые, или вечно истинные, предложения или сами являются виртуально тождественными», или могут быть сведены к таковым, т.е. доказаны “a priori с помощью аксиом, или предложений, истинных самих по себе, и с помощью определений или идей. Ибо всякий раз, когда предикат истинно утверждается о субъекте, непременно считается, что между предикатом и субьектом имеется некая **реальная связь** /выделено мной – А.П./, так что в любом предложении “А есть В” (т.е. “В” истинно предицируется относительно А”), “В” обязательно содержится в самом “А”, т.е. его понятие некоторым образом содержится в понятии самого “А”, и это происходит или благодаря абсолютной необходимости, содержащейся в вечно истинных предложениях, или благодаря некоей достоверности /выделено мной – А.П./, исходящей

---

[38] *Лейбниц Г.В.* Т. 3. С. 138. Не следует забывать, что принцип противоречия или тождества, равно как и принцип достаточного основания, определяются Лейбницем, как аксиомы. “Великой основой математики является *принцип противоречия, или тождества,* - пишет он в ответ на первое письмо Самюэля Кларка, - т.е. положение о том, что суждение не может быть истинным и ложным одновременно, что, следовательно, А есть А и не может быть не = А. Один этот принцип достаточен для того, чтобы вывести всю арифметику и всю геометрию, а, стало быть, все математические принципы. Но чтобы перейти от математики к физике, требуется еще другой принцип, как я заметил в своей “Теодицее”, а именно, принцип *необходимости достаточного основания,* гласящий, что ничего не случается без того, чтобы было основание, почему это случается скорее так, а не иначе”. Там же. Т. 1. С. 433.

[39] Там же. Т. 3. С. 139.

из предполагаемого решения свободной субстанции, касающейся случайностей (contingents), а это решение никоим образом никогда не бывает произвольным и лишенным основания, но всегда может быть найдено некоторое его основание (однако **склоняющее** /выделено мной – А.П./, а не необходимое), которое само могло бы быть выведено из анализа понятий (если бы это всегда было бы в человеческой власти) и которое не ускользает от субстанции, воистину всезнающей и все обнаруживающей a priori из самих идей и своих решений"[40].

Итак, сделав утверждение о том, что истинное предложение является тождественным или может быть доказано из тождественных с помощью определений[41], Лейбниц делает вывод, что реальное определение существования состоит в том, что существует наиболее совершенное из всего, что может существовать, причем, наиболее совершенным из того, что может существовать, является то, что содержит в себе больше сущности, ибо природа возможности, или сущности, состоит "в требовании существования. Иначе невозможно было бы найти никакого основания для существования вещей"[42].

Что же получается? "Все возможное существует" при допущении, что нечто существует. И доказательством этого тезиса является следующее. "Ведь или все существует, и тогда все возможное так же требовало бы существования, как и существовало бы, или что-то /из возможного/ не существует, и тогда должно быть представлено основание, почему нечто существует предпочтительно перед другим. А это может быть установлено не иначе, как из общего основания сущности, или возможности, через допущение, что возможное по самой своей природе требует существования, именно – сообразно основанию возможности, или степени сущности. Если бы в самой природе сущности не были никакой наклонности к существованию,

[40] *Лейбниц Г.В.* Т. 3. С. 140.

[41] «Определение истины есть реальное /определение/. Истинно то, что доказуемо из тождественного с помощью определений. Что доказывается из номинальных определений, то гипотетически истинно, что из реальных – то абсолютно / истинно/. Определение тех понятий, объекты которых воспринимаются нами непосредственно, могут быть введены только как реальные, как, например, когда я говорю, что существует истинное бытие, протяжение, теплота; ибо тому самому, что мы в этом случае воспринимаем смутно, соответствует и нечто отчетливое. Реальные определения могут быть проверены апостериори, т.е. опытным путем. Что все существующее возможно – это должно доказываться из определения существующего. Там же. С. 668. По вопросу о том, в какой мере «определения» зависят от нашего произвола, см. «Диалог». Там же. С. 404-408.

[42] *Лейбниц Г.В.* Т. 3. С. 124.

то ничего и не существовало бы: ибо сказать, что у некоторых сущностей есть такая наклонность, а у некоторых нет, – значит, сказать нечто бессмысленное[43], так как существование, по-видимому, вообще относится ко всякой сущности одним и тем же образом"[44].

"Порядок есть в природе". Лейбниц повторяет эту мысль в одноименном эссе, суммируя свои первые шаги: "предпочтительно существует нечто, а не ничто"(1); первопричиной порядка является "Реальное существо" (2), которое "необходимо" (3) и т.д. В пункте 14 Лейбниц формулирует некую теорему: "материя не везде себе подобна, но через формы становится неравнообразной (dissimilaris)"[45], по смыслу соответствующую теореме 4 Спинозовской "Этики": "Две или более различные вещи различаются между собой или различием атрибутов субстанций, или различием их модусов (состояний)"[46]. Как увидим, Лейбниц доказывает несколько теорем Спинозы в "Рассуждении о метафизике", причем, если Спиноза строит свои доказательства формально, т.е. со ссылкой на определения и аксиомы, предъявленные вначале, Лейбниц создает теорию, из которой Спинозовские теоремы как бы естественно вытекают, причем, вытекают в ходе бесконечно длящегося разговора о "порядке", но все-таки в конце представляются в виде "парадокса". Что же это за теория?

Я опущу несколько параграфов "Рассуждений о метафизике", где снова доказывается бытие Бога из его мудрости и совершенства, а также определяется "порядок", как выбор Бога, сделанный в согласии с "самой общей своей волей"[47]. И далее в стилистике Лейбница появляется новый пласт, доселе, кажется, не известный ни Декарту, ни Лейбницу, но, как увидим, унаследованный Кантом, как дань традиции. Определяя термин "субстанция", он не пользуется традиционной дефиницией, т.е. не объясняет "субстанцию" как то, что "существует само по себе и представляется само через себя" (как это делал, скажем, Спиноза), а дает этому термину то, что он сам

---

[43] В этом месте Лейбниц делает приписку: «Если бы существование было несколько иным, нежели требованием сущности, тогда оно само имело бы некоторую сущность или же добавляло к вещам нечто новое, и об этом опять можно было бы спросить, существует ли эта сущность и почему скорее эта, чем другая». *Лейбниц Г.В.* Т. 3. С. 668.

[44] Там же. С. 123-124.

[45] Там же. Т. 1. С. 235.

[46] *Спиноза Б.* Op. cit. С. 163.

[47] *Лейбниц Г.В.* Т. 1. С. 130. Закончив доказательство, Лейбниц сообщает, что он ознакомил с ним Спинозу, который признал его основательным.

называет "словесное определение", под "словесным" понимая место в "предложении". Тут следует оговорить, что, задумав проект "Универсальной науки", Лейбниц выбрал *"предложение"*, как некий общий термин, пригодный для объяснения положений всех наук, в частности, пригодный как для метафизики, так и для объяснения физического закона сохранения энергии, над формулировкой которого он тогда работал. Но что такое "предложение"?

"Предложение" выражает тот принцип, что из двух атрибутов, или терминов, вещей один, который называется *предикатом*, содержится в другом, называемом нами *субъектом*, причем, так, что чему приписывается субъект, тому же должен быть приписан и предикат <...>. А потому всякое предложение выражает, что или предикат содержится в субъекте, или консеквент – в антецеденте"[48]. Итак, пользуясь собственной терминологией, Лейбниц мог определить "индивидуальную субстанцию" как ту, в которой "несколько предикатов приписываются одному и тому же субъекту, а этот субьект не приписывается никакому другому"[49]. Новое определение могло открыть Лейбницу иной путь вопрошания. Скажем, что означает "быть подлинно приписанным какому-то субъекту"? И если предикат не приписан субъекту "подлинно", будет ли он продолжать быть "приписанным" ему? Предикат приписывается субьекту даже тогда, когда он не включен прямо в субъект, т.е. когда предложение не является тождественным. В этом случае "приписывание" субъекту осуществляется "потенциально" ("а это есть то, что философы называют in esse, говоря, что предикат *находится* в субъекте")[50], – поступает ответ.

Свойства индивидуальной субстанции, определенные через "полноту" и "целостность", т.е. так, как определил их Лейбниц, ester complet, позволяют "понять и вывести предикаты того субъекта, которому она /субстанция – А.П./ принадлежит"[51], ибо, будучи взятыми отдельно от предиката (т.е. вне их полноты и целостности), эти свойства не имеют той "определенности", которая бы позволила описать субъект тогда, когда все свойства субстанции еще не выявились. Скажем, свойства личности Александра Великого, взятые отдельно от него, "не содержат в себе понятие названного государя". Но Богу известны "основания и причины всех предикатов, которые

[48] Там же. Т. 3. С. 419-420.
[49] Там же. Т. 1. С. 131.
[50] Там же.
[51] Там же. С. 132.

действительно могут быть высказаны об Александре (например, что он победил Дария и Пора)", и Бог "мог бы узнать априори (а не путем опыта), естественной ли смертью умрет он или от отравы, что мы можем знать только из истории"[52]. И если "хорошенько вникнуть в связь вещей", мы сможем сказать, что следы всех событий, не только настоящих, но прошедших и будущих, имеются в душе, хотя знание о них принадлежит только Богу.

Но разве это не означает, что действительное свойство предикативности находится в субъекте ("индивидуальной субстанции") вне зависимости от того, является ли предикат тождественным субъекту или нет? А если предикат является частью субъекта, пусть даже не актуально, но хотя бы потенциально, разве не должен каждый такой субьект представляться, как уникальный и неповторимый? Но не к тому ли выводу пришел Спиноза во второй теореме первой книги "Этики"? Правда, чтобы заключить, что "Две субстанции, имеющие различные атрибуты, не имеют между собой ничего общего"[53], Спиноза должен был предъявить доказательство, выведя его из теоремы 3 (см. сноску 20), как известно, критически оцененное Шопенгауэром, в то время как Лейбниц мог спокойно заключить, как следствие из своей теории субстанции: "Две субстанции не могут быть совершенно сходны друг с другом и различаться только нумерически"[54], т.е. избавив себя от необходимости доказывать каждую теорему в отдельности. В частности, из того же рассуждения о действительном свойстве предикативности Лейбниц мог заново сформулировать Спинозовскую теорему 7 ("Природе субстанции присуще существование")[55], указав, что "субстанция может возникнуть только путем творения и погибнуть только путем уничтожения", и далее развивать эту тему в терминах, сформулированных Спинозой ("нельзя разделить одну субстанцию на две или из двух сделать одну, и, следовательно, число субстанций не может ни увеличиться, ни уменьшиться естественным путем, хотя они часто подвергаются превращениям"[56].

---

[52] Там же.

[53] *Спиноза Б.* Op. cit. С. 163.

[54] *Лейбниц Г.В.* Т. 1. С. 132.

[55] *Спиноза Б.* Op. cit. С. 165.

[56] *Лейбниц Г.В.* Т. 1. С. 132. Эти выводы Лейбница соответствуют теоремам 5 и 6 Спинозы: *"В природе вещей не может быть двух или более субстанций одной и той же природы, иными словами, с одним и тем же атрибутом"* и "Одна субстанция не может производиться другой субстанцией", соответвенно. См. *Спиноза Б.* Op. cit. С. 164.

Конечно, придя к заключению о том, что в понятии "индивидуальной субстанции" раз и навсегда заключено все, что ей было и будет свойственно, все, что с ней происходило и будет происходить и т.д., Лейбниц не мог не натолкнуться на "значительное затруднение". Не описывает ли он мир "абсолютной фатальности", не оставляющей места для "человеческой свободы"? И как в этом мире могут различаться "случайные и необходимые истины"?

Если о "последовательностях (или связях)" можно говорить в терминах различия, то само различие может быть определено в соответствии со степенью подчиненности этих связей закону противоречия[57]. И будь это так, а Лейбниц в этом убежден, здесь может быть найден выход из затруднения. Есть вид связи "абсолютно последовательной", т.е. такой связи, "противоположное" которой "заключает противоречие" и, соответственно, невозможность существования самой сущности, а есть другой вид связи, необходимость которой признается "по предположению". А так как в последнем виде связи "противоположное не заключает противоречия"[58], его следует отнести к виду связей, для которых "нет доказательств их необходимости, так как вышеуказанные их основания покоятся лишь на принципе случайности или действительности вещей, а именно, на том, что представляется наилучшим среди многих вещей, одинаково возможных"[59].

В соответствии с двумя видами связей, Лейбниц мог рассмотреть два вида истин. Под «необходимой истиной» (истиной разума) он мог понимать истину, полученную из «абсолютно последовательной связи» (т.е. по принципу противоречия: «противоположное невозможно»), в то время как для «истины по предположению», истины «факта» (где «противоположное возможно»), он предложил термин «истины случайной». И далее, доказательство необходимых истин возможно за счет разложении их на идеи и истины более простые, «пока не дойдем до первичных», или «тождественных положений»[60], т.е. «первоначальных принципов», которые не могут быть доказаны и не нуждаются в доказательствах. Но какое доказательство можно предложить для случайных истин?

---

[57] «Если что-то отрицается как истинное, то (очевидно) оно является ложным» (см. сноску 38).

[58] Там же. Т. 1. С. 136.

[59] Там же. С. 137-138.

[60] Там же. Т. 1. С. 418-419.

Не подлежит сомнению, что все истины, даже совершенно случайные, доказываются a priori, т.е. имеют некое разумное основание, почему они скорее существуют, чем не существуют"[61]. И такое утверждение равносильно утверждению о том, что ничего не бывает без основания, хотя основание это, каким бы надежным и твердым оно ни было, пусть оно даже убедило нас в истинности утверждаемого как о настоящем, так и о будущем, "не полагает в вещи необходимости и не исключает случайности".

Тут существенно не упустить из виду позицию Лейбница, подчинившего будущие события, обусловленные свободной волей человека, порядку вещей, "выбранному Богом". Это положение было особо актуальным в контексте спора, который возник между Янсенистами и Молинистами. Последователи иезуита-теолога Луи де Молины держались мнения, что, хотя Богу и известно заранее, какой выбор продиктует человеку его воля, он тем не менее оставляет свободный выбор за человеком. Эта позиция, по сути компромисс между знанием необходимости a priori и знанием случайности a posteriori, получила название "среднего знания" (Scientia media).

"Тот высший принцип, что *ничего не бывает без основания,* - пишет Лейбниц, – кладет конец большей части споров в метафизике. Ибо схоластики, кажется, не могут отрицать, что ничего не происходит без того, чтобы Бог был способен, если бы пожелал, дать основание тому, почему нечто скорее существует, нежели не существует. И то же самое можно сказать об обусловленном будущем, в связи с чем Фонсека и Молина ввели понятие среднего знания (scientia media). Бог заранее знает, кем станет младенец, когда вырастет, но он, если

[61] *Лейбниц Г.В.* Т. 3. С. 140. И это подтверждается следующим примером. Если бы кто-либо мог показать зависимость между "субъектом, Цезарем, и его предикатом, счастливым предприятием, то он действительно показал бы, что будущая диктатура Цезаря имеет свое основание в его понятии или природе, что в ней заключается причина, в силу которой Цезарь перешел Рубикон, а не остановился у него, и выиграл, а не проиграл битву при Фарсале, что все это было согласно с разумом и, следовательно, наверное должно было произойти; но он не мог бы показать, что это необходимо само по себе и что противоположное этому заключает в себе противоречие <...>. Ибо легко убедиться, что подобное доказательство принадлежности Цезарю такого-то предиката вовсе не так абсолютно достоверно, как доказательства арифметические или геометрические, но предполагает известный порядок вещей, свободно выбранных Богом и основанных на изначальном решении Бога, состоящем в том, чтобы всегда делать наиболее совершенное". Там же. Т. 1. С. 136-137.

захочет, может и дать основание этому своему знанию и убедить сомневающегося; впрочем, какой-нибудь человек мог быть сделать это, но несовершенно. Следовательно, знание Бога состоит не в некоем видении, которое несовершенно и апостериорно, но в познании причины, и оно априорно[62].

Конечно, Лейбниц не мог обойти стороной возражение, поступившее от скептиков, что закон достаточного основания не распространяется на случайные истины. Ведь истинами факта обладает бесконечное множество вещей, фигур и движений, как настоящих, так и прошедших и т.д., а «это *многоразличие* скрывает в себе только другие случайности, предшествующие или еще более сложные и многоразличные, из которых каждая, чтобы найти основание для нее, требует такого же анализа. Как следует понимать закон достаточного основания в этом случае? «Достаточное, или последнее, основание должно стоять вне цепи, или ряда, этого многоразличия случайных вещей, как бы ни был ряд бесконечен», – пишет Лейбниц, указывая, что «последняя причина вещей должна находиться в необходимой субстанции, в которой многоразличие изменений находится в превосходной степени, как в источнике, и это мы называем Богом. А так

[62] *Лейбниц Г.В.* Т. 3. С.142. В качестве иллюстрации этого положения Лейбниц приводит евангельский рассказ об отречении Петра. К Богу поступает вопрос. Предположим, что Петра внезапно осенит благодать. Как он поступит? Предположим, "что Бог отвечает, что Петр отвергнет благодать. Я спрашиваю далее, может ли Бог дать основание этому своему предсказанию, так чтобы он и мне смог передать знание об этом исходе. Если мы скажем, что Бог этого не может, то его знание будет несовершенным, а если скажем, что Бог это может, то очевидно оказывается низверженным "среднее знание". По мысли св. Августина, знание Бога о действиях вещей (прошлых и будущих) объясняется его "совершенным познанием их природы, подобно тому, как геометр знает, что может быть построено в каждом конкретном случае с помощью циркуля и линейки ". Сторонники "*среднего знания*" придерживаются мнения, что "Бог не смог бы дать основание своему предсказанию и не смог бы объяснить его мне. Он смог бы, пожалуй, ответить вопрошающему его о том, почему так будет, только одно: сказав, что так он видит это деяние в том великом зеркале, которое находится в нем, и в котором представляется все настоящее, будущее, абсолютное и обусловленное. Это знание чисто эмпирическое и не удовлетворило бы самого Бога, так как он не понимает основание, почему в зеркале представляется именно то, а не это, подобно тому, кто находит в таблицах числа, но сам сосчитать не может. Бог же знает абсолютное будущее, ибо знает, что он решил, и обусловленное будущее, ибо знает, что он решит. А он знает, что решит, поскольку знает, что будет в этом случае наилучшим, ибо он намерен избрать наименьшее, иначе из этого может следовать, что Бог не может знать с уверенностью, что он сам будет делать в этом случае". Там же. С. 143.

как эта субстанция есть достаточное основание для всего этого разнообразия, которое притом всюду находится во взаимной связи, то *существует только один Бог, и этого Бога достаточно»*[63].

Кант

Кант занялся исследованием закона достаточного основания в диссертационном проекте 1755 г. Уже в самом названии ("Новое освещение первых принципов метафизического познания") содержалась заявка на то, что сочинение обещает быть оригинальным и свободным от повтора уже известных истин. То же обещание косвенно прозвучало и в предисловии к работе, на этот раз оказавшимся действительно коротким. Повторив признание, сделанное в предисловии к первому сочинению, т.е. указав, что он не разделяет "мнений знаменитых людей", Кант в то же время обязался быть "беспристрастным" и избежать "высокопарности" и "всякого рода запальчивости и страсти к спорам", без которых, видимо, не обходились сочинения его досточтимых коллег. И справедливости ради следует сказать, что все свои обещания он достойно выполнил. Все, кроме самого главного, — его "освещение первых принципов метафизического познания" трудно назвать "новым", а заявление, сделанное в преамбуле, об установлении "двух новых принципов метафизического познания", просто лишено основания. То, что было поименовано "двумя новыми принципами познания", есть не более, чем принцип противоречия, переписанный дважды, один раз для утвердительных суждений, а другой раз — для отрицательных.

"Не существует одного-единственного, безусловно первого и всеобъемлющего принципа для всех истин. Необходимо, чтобы первый и подлинно единственный принцип был простым положением; положение, молчаливо содержащее в себе **многие другие положения** / выделено мной — А.М./, имело бы только видимость одного-единственного принципа"[64], — пишет Кант, под "многими другими положениями" имея в виду уже указанное неразделение отрицательных суждений от положительных — мысль, насколько мне известно, действительно оригинальная, если учесть, что на тривиальность такого рода, кажется, не отважился ни один философ. И далее Кант предлагает добросовестное доказательсто "отрицательного" положения,

[63] *Лейбниц Г.В.* Т. 1. С. 419.
[64] Кант. И. Т. 1. С. 263.

за которым следует не менее добросовестное доказательство "положительного" положения.

"Так как все истины либо непосредственно, либо косвенно вытекают из своих принципов, то, во-первых, из данного принципа, поскольку он отрицательный, могут быть в качестве следствий получены путем непосредственного вывода, как это ясно для каждого, только отрицательные положения. Если же кто-либо потребует, чтобы косвенным путем из него были выведены и утвердительные положения, то это возможно, с чем каждый согласится, только при помощи положения: истинное все то, противоположное чему ложно. Но это положение само по себе есть утвердительное и не может быть непосредственно выведено из отрицательного принципа; тем более, оно не может быть выведено из него косвенным путем <...>; следовательно, оно никоим образом не может зависеть от принципа, выраженного в отрицательной форме"[65].

Во втором положении Кант формулирует принцип т**ождества** и принцип **противоречия**, который, с учетом его "оригинального доказательства", формулируется так: "Существуют два безусловно первых принципа всех истин: один для утвердительных истин, а именно, положение "все, что есть, есть"; другой для отрицательных истин, а именно, положение:"все, что не есть, не есть". Оба эти положения, взятые вместе, называются принципом тождества. Как же доказывает Кант это положение? Припомним, что Лейбниц мыслил его из потребности к существованию всего возможного и, соответственно, из выводимого из этой потребности порядка (сноски 43-44). Кант же постулирует "согласие понятий субъекта и предиката", из которого выводит "правило": если субъект, рассматриваемый сам по себе или в отношении к чему-нибудь, полагает то, что содержит в себе понятие предиката, или исключает то, что исключается и понятием предиката, то следует признать, что предикат присущ предмету"[66]. Тут хотелось бы обратить внимание на тавтологичность Кантовского определения, на которую указал Гегель (см. сноску 89)[67].

Третье положение Канта могло быть сделано с оглядкой на Лейбница. "Принцип тождества надлежит предпочесть принципу про-

[65] Там же. С. 264. Этому доказательству следует доказательство, повторенное verbatim для положительных положений.

[66] Кант. И. Т. 1. С. 265.

[67] Гегель также полагал бессмысленной необходимость отдельного доказательства для утвердительных и отрицательных тождеств, в которой, как известно, Кант видел свое новаторство.

тиворечия, как высший по сравнению с ним принцип выведения истины"[68]. Однако, превосходство принципа тождества, которое Лейбниц, кажется, не считал нужным доказывать (см. сноску 37), строится у Канта на том положении, что этот принцип сформулирован в самых простых (?) терминах ("есть" или "не есть"), в то время как принцип противоречия, "выраженный в положении: не возможно, чтобы одно и то же одновременно было и не было, в действительности есть не что иное, как дефиниция невозможного; ибо все, что противоречит себе, т.е. все то, что в одно и то же время мыслится и как сущее, и как несущее, называется невозможным"[69]. Против этого, как увидим, возражал Гегель, показав, не без блеска, почему он предпочитает принцип противоречия принципу тождества (см сноски 97-98), который в его словаре именовался "принципом отрицания отрицания".

Начиная с четвертого положения, Кант фокусируется на принципе достаточного основания, под "основанием" понимая "то, что определяет субъект по отношению к какому-нибудь предикату"[70], а под "определением субъекта" имея в виду "предикат с исключением противоположного ему" (согласно закону противоречия)[71]. Не отступая от традиции, Кант также различает два вида оснований: основания, отвечающие на вопрос "почему?", т.е. основания "бытия", или "становления", и основания, отвечающие на вопрос "что?", или основания "познания", поименовав, как это уже было сделано Крузием, первые "предшествующе-определяющими", а вторые – "последующе-определяющими"[72].

"Если хотят найти основание круга, – пишет он в "доказательство реальности" своей дефиниции, – то я не могу ясно понять, чего, собственно, ищут, пока не указан какой-нибудь предикат его, например, что из всех фигур с равными окружностями круг есть фигура, занимающая наибольшую площадь"[73]. Но разве "предикат" существования "реального" круга, которого ищет Кант, следует искать в определении, или природе круга, а не в общем "порядке вещей"?

---

[68] Кант. И. Т. 1. С. 268.

[69] Там же.

[70] Определение индивидуальной субстанции через ее место в предложении, надо полагать, заимствовано у Лейбница.

[71] Там же. С. 269.

[72] Позаимствовав у Крузия идею называть «закон достаточного основания» «законом определяющего основания», Кант молчаливо отодвигает Крузия на второй план. «Со мной согласен знаменитый Крузий», – пишет он, имея в в виду «Я согласен с Крузием».

[73] Кант. И. Т. 1. С. 270.

Ведь будь пример с "кругом" заимствован Кантом из источника, неточно отсылающего к тексту Спинозы, нетрудно увидеть, где именно заключена его ошибка. Доказывая, что причина вещей заключена в их природе, Спиноза пишет: "Так, например, собственная природа круга показывает, почему нет четвероугольного круга; именно потому, что он заключает в себе противоречие. Напротив, существование субстанции вытекает прямо из ее природы, которая, следовательно, заключает в себе существование. Основание же существования или несуществования круга или треугольника следует **не из их природы, но из порядка всей телесной природы** /выделено мной – А.П./. Из этого порядка должно вытекать, что этот треугольник необходимо уже существует, или что его существование в настоящее время невозможно"[74].

Как Спиноза и Лейбниц, Кант настаивает на строгом различении двух типов оснований (бытия и познания), доказывая это различение на примере затмения спутников Юпитера. Они, пишет Кант, "дают нам основание познания непрерывного распространения света, происходящего с определенной скоростью. Но это основание лишь последующим образом определяет данную истину, ибо если бы даже вовсе не существовало никаких спутников Юпитера и их затмений, то свет все равно распространялся бы в определенное время, хотя, быть может, мы и не могли бы познать этого; или, придерживаясь более точной дефиниции, можно сказать: явления спутников Юпитера, доказывающие непрерывное движение света, сами же и предполагают как раз именно эту природную способность света, без которой они не могли бы и возникнуть, и, стало быть, они определяют эту истину только последующим образом"[75].

Но что же все-таки доказывает пример Канта? Если распространение света с непрерывной скоростью и в определенное время служит **основанием** для затмения спутников Юпитера, то в какой мере справедливо замечание о том, что явление распространения света **независимо** от факта существования спутников Юпитера? А если мысль, что свет продолжал бы распространяться, даже если бы ни Юпитера, ни его спутников не было, является случайной для основного аргумента, как этот пример может быть иллюстрацией "последующе-определяющего основания"? Ведь распространение света, будучи тем, что предшествует существованию Юпитера и его спут-

[74] *Спиноза Б.* Op. cit. С. 169-170.

[75] *Кант И.* Т. 1. С. 271.

ников, должно иметь основание в чем то ином. Обратим внимание на подмену "основания" на "определение", которой Кант заключает свой аргумент. Оказывается, что спутники Юпитера всего лишь "**определяют** эту истину /распространения света – А.П./" и определяют ее "только последующим образом".

Положение пятое звучит так: "Ничто не истинно без определяющего основания". И доказывается оно следующим образом: "Из понятия "основания" можно усмотреть, какой из противоположных предикатов следует приписать субьекту, и какой следует устранить. Допустим, что нечто истинно без определяющего основания; тогда у нас нет ничего, откуда могло бы стать ясным, какой из двух противоположных предикатов следует приписать субьекту, а какой из них следует устранить. Стало быть, ни тот, ни другой предикат не исключается, и субъект неопределенен по отношению к каждому из них. Поэтому для истины не оказывается места. Но это явное противоречие, поскольку истина предполагалась"[76].

В таком доказательстве, и это уже, как известно, указывалось Лейбницем, есть одно "затруднение". Положение "ничто не истинно без основания" оказывается доказанным только для необходимых истин, т.е. для истин, проверяемых законом противоречия. Но как поступить со случайными истинами (истинами факта)? Разве их существование не требует основания? Обойдя этот вопрос стороной, Кант, кажется, не подозревает, что это небрежение обернется для него досадной неприятностью. Забегая вперед, скажу, что будь это положение истинным, ложным должно быть его восьмое положение: "Все случайно существующее имеет свое основание".

Шестое положение ("Нелепо предполагать, что нечто имеет основание своего существования в себе самом"), скорее всего, является аргументом против положения Спинозы о том, что Бог, будучи "имманентной причиной всех вещей" (см. сноску 24), должен быть и причиной самого себя. Доказательство этого положения строится на определении понятия "причина", которое "по природе своей первичнее понятия действия, а это – понятие, следующее за ним. В таком случае, одно и то же оказалось бы существующим и раньше, и позже самого себя, что нелепо"[77].

И тут бросается в глаза одна нестыковка. Аргументируя "нелепость" мысли (Спинозы) о том, что Бог "имеет основание своего

[76] Там же. С. 273.
[77] Там же. С. 274.

существования в себе самом", Кант сначала подменяет основание существования, по его же формулировке, отвечающее на вопрос "почему?", причиной познания, отвечающей на вопрос "как?" (см сноску 72), а затем, в приложенной к этому аргументу схолии он снова настаивает на этом разделении. "Однако легко заметить, что это /"предположение" Спинозы – А.П./ происходит в идее, а не в действительности. Мы образуем понятие некоторого существа, содержащего в себе полноту действительности, и надо признать, что в силу этого понятия такому существу следует приписать и существование[78], – пишет он, поправляя Спинозу: "Поэтому лучше было бы данное положение выразить так: создавая себе понятие о некотором существе, которое мы называем Богом, мы определили его так, что в него включено и его существование. Если, следовательно, созданное этим путем понятие правильно, то истинно и то, что оно существует"[79]. Но и его поправка далеко не безупречна, ибо предполагает выводимость основания бытия из "определения", которое может быть произвольным, на что проницательно указывал Гегель (см. сноску 105).

"Есть существо, существование которого предшествует самой возможности его самого и всех вообще вещей, и о котором поэтому говорят, что его существование безусловно необходимо. Это существо называется Богом"[80], – формулирует Кант седьмое положение, не избежав одной двусмысленности. Повторив Теорему 11 Спинозы (Бог "необходимо" существует), он молчаливо подменяет Спинозовское доказательство необходимости существования Бога аргументом Лейбница: "Все возможное существует при допущении, что нечто существует (см.: сноски 43, 44). Эта двойственность сохраняется Кантом и в доказательстве:

"Так как возможность сводится к тому, что между соединенными друг с другом понятиями нет противоречия, и, следовательно, понятие возможности вытекает из сопоставления, и так как для всякого сопоставления необходимо, чтобы были налицо подлежащие сопоставлению вещи (там же, где вообще ничего не дано, нет места ни для сопоставления, ни для соответствующего понятия возможности), то отсюда следует, что можно представить себе нечто, как возможное,

---

[78] Там же. Обратим внимание, что этим аргументом пользовался и Шопенгауэр.

[79] Там же. С. 275.

[80] Там же.

только в том случае, если то, что есть реального в каждом возможном понятии, действительно существует, и притом с абсолютной необходимостью (иначе, если бы мы отказались от этого, вообще ничто не было бы возможным, т.е. только невозможное могло бы иметь место). Следовательно, вся эта реальность неизбежно должна быть объединена в одном-единственном существе"[81], – пишет Кант, пользуясь терминологией Лейбница, но не его ходом мысли.

Согласно Лейбницу, "возможное" получает существование лишь потому, что оно хочет, или требует, существования. Не будь этого требования, ничто бы не существовало. Другое дело, что существование по необходимости получают только те субстанции, которые связаны между собой абсолютно последовательной связью, т.е. такой связью, которая не заключает в себе противоречия, а, стало быть, не исключает возможности существования субстанции. Утверждать, как это делает Кант, что "возможность сводится к тому, что между соединенными друг с другом понятиями нет противоречия" – значит, тривиализовать мысль Лейбница, у которого закон противоречия подводится лишь в качестве стандарта, позволяющего переход "возможного" к "реальному". Но и вывод Канта о том, что "понятие возможности вытекает из сопоставления", не вполне соответствует мысли Лейбница, который мог иметь в виду как раз обратный порядок. Из множества возможных субстанций, т.е. субстанций, требующих существования и уже имеющихся в возможности, существование даруется лишь тем, которые в результате сопоставления оказываются связанными такой связью, которая "не заключает в себе противоречия"[82].

Восьмое положение звучит так: "Все случайно существующее должно иметь основание, предшествующим образом определяющее его существование"[83]. Как уже указывалось, это положение противоречит пятому положению: "Ничто не истинно без определяющего основания", которое доказывается лишь в применении к необходимо существующим субстанциям (см. сноску 76). Как же мог выйти из этого положения Кант? "Предположим, что такого основания нет, – пишет он. – Тогда не будет ничего, что определяло бы его /основание – А.П./ как существующее, кроме самого существования вещи.

[81] Там же.

[82] Тут следовало бы также указать на то, что Кант попрежнему не делает различения между "вещью" и понятием о ней, т.е. между существованием вещи и тем, "что можно представить себе" о ее возможности.

[83] Там же. С. 277.

Но так как, тем не менее, его существование определено, т.е. полагается так, что все противоположное полному его определению совершенно исключается, то не будет никакого другого исключения противоположного, кроме того, которое проистекает из самого полагания его существования. А как раз это исключение носит характер тождества (поскольку ничто не мешает вещи не существовать, кроме устранения ее несуществования), то противоположное существованию будет исключено само собой, т.е. оно будет безусловно невозможно; другими словами, вещь будет существовать с безусловной необходимостью, что противоречит предположению"[84].

Начнем с того, что Кант ставит существование вещи в качестве условия или основания для ее определения. Но разве определение или понятие о вещи не формируется в рассудке a priori? И разве определением вещи не является то, что мы сами вкладываем в него? Мне могут напомнить, что ранний Кант мог быть еще далек от этой идеи. Но разве не доступна была ему идея того, что вещь предстает нашему чувственному созерцанию в виде представления о ней? Не об этом ли он писал в седьмом положении? Тогда что значит это "тем не менее"? Не то ли, что, не будь у нас в голове определения вещи, то и вещь не существовала бы? Но если это так, то как понять утверждение, что "ничто не мешает вещи существовать, кроме устранения ее существования"?

Положение девятое касается "перечисления и устранения трудностей, которые кажутся присущими принципу определяющего или, как обычно говорят, достаточного основания"[85]. Как и после него Шопенгауэр, о чем ниже, Кант пытается "развеять сомнения" Крузия, выдвинувшего против закона достаточного основания ряд положений. Первое из них вытекало из смешения оснований познания с основаниями бытия, от которого, как было показано, не был свободен и Кант. Судя по тому, как Кант отвел это сомнение Крузия, кстати, не сказав ничего более того, что было им сказано в четвертом положении, можно предположить, что теоретически он этот урок усвоил.

Следующее возражение Крузия заключалось в том, что он, "красноречиво и опираясь на доводы, силой коих пренебрегать нельзя, укоряет нас в том, что этим принципом мы восстанавливаем неизменную необходимость всех вещей и фатум стоиков, и даже потряса-

[84] Там же.
[85] Там же. С. 281.

ем этим всякую свободу и нравственность"[86]. На это возражение, как известно, уже рассматриваемое Лейбницем, Кант дает следующий ответ: "Если все, что происходит, может произойти не иначе, как при наличии предшествующе-определяющего основания, то отсюда следует, что все, что не происходит, происходить и не может именно потому, что для этого нет никакого основания, без которого ничто вообще не может происходить". Но каким образом могло быть отведено здесь возражение Крузия, который усомнился именно в том положении, что ничто не может происходить без основания? Кант не только подтверждает положение, оспариваемое Крузием, но и выводит из него тождественное положение, выразив его в негативной форме, а именно, что то, что не происходит, не происходит из-за отсутствия основания для существования.

Но разве сомнения Крузия не касались именно фактора необходимости, молчаливо заложенного в формуле "ничто не происходит без основания"? В равной мере его сомнения могли касаться различения между "безусловной" и "условной" необходимостью, как известно, введенного Лейбницем с мыслью представить основание для случайных истин. Какой бы ни была необходимость, условной или безусловной, настаивает Крузий в ответ на это, она остается необходимостью и, как всякая необходимость, стоит на пути свободной воли.

Сделав неудачную попытку отвести возражение Крузия на уровне теории, Кант возвращается к той же теме, рассмотрев пример, приведенный Крузием. Гай совершил обман. Присущие ему свойства человека не вступают в противоречие с искренностью. Однако, противоречие возникает из определения, которое с необходимостью должно быть дано Гаю, как совершившему обман, ибо ему нельзя приписать искренность, не нарушив весь ряд связанных между собой оснований вплоть до первоначального состояния мира. И именно против этой необходимости, которая влечет за собой нарушение цепочки оснований, выдвигает Крузий свой аргумент. "Определяющее основание обусловливает не только то, что данное действие происходит раньше других, но и то, что никакое другое не может произойти вместо него. Таким образом, все, что происходит в нас в своей последовательности, так предусмотрено Богом, что решительно ничего другого произойти не может. Поэтому наши поступки не могут быть вменены нам в вину, ибо единственная причина всего – Бог, который подчинил нас таким законам, что мы неуклонно исполняем пре-

[86] Там же. С. 282.

допределенный нам жребий. Разве из этого не вытекает, что никакой грех не может быть неугодным богу?"[87]

В ответе Крузию Кант занял примерно ту же позицию, которую занял Лейбниц в споре между Янсенистами и Молинистами (см. сноску 62). По аналогии с тем, что деятельность Бога свободна, «потому что определяется она такими основаниями, которые содержат в себе мотивы его бесконечного разума», человек свободен в своих действиях «не в силу оснований, которые лежали бы вне влечений и спонтанных склонностей субъекта <...>, а потому, что, поскольку сама склонность желания и влечения охотно уступает соблазнам в представляниях, действия определяются хотя и в высшей степени твердой, но добровольной связью согласно незыблемому закону»[88].

Гегель

Гегель коснулся закона достаточного основания лишь в контексте так называемых "законов мышления", т.е. ограниченно, если принять за основу классификацию, предложенную Шопенгауэром (см.: сноски 145-147). Однако, в пределах этого ограничения ни одно из традиционных положений не было оставлено им без критического осмысления, начиная с закона тождества ("Субъект равен сумме своих предикатов, или а = а"), как известно, принятого аксиоматически Декартом, Спинозой и Лейбницем, доказанного, хотя не без погрешностей, Кантом и далее повторенного Шопенгауэром. Сфокусировавшись на тавтологичности этого закона, Гегель построил теорию, позволившую Хайдеггеру, а до него Брентано и Гуссерлю, рассматривать "тождество" как разность и различие.

"Тот, кто утверждает, что "тождество не есть разность", пишет Гегель, на самом деле признает обратное, а именно, что в понятии тождества уже заключена разность. Ведь говоря, что "тождество разнится от разности <...>, они должны в то же время согласиться, что природа тождества именно такова, что из этого вытекает, что тождество не внешне, а в самом себе, в своей природе таково, что оно разно. Далее, однако, придерживаясь этого неподвижного тождества, имеющего свою противоположность в разности, они не видят, что они тем самым делают его односторонней определенностью,

[87] Там же. С. 283-284.
[88] Там же. С. 285.

которая, как односторонняя, лишена истинности"[89]. Ведь даже сделав правильное суждение, т.е. даже признав эту одностороннюю определенность и допустив, что она содержит лишь формальную, абстрактную, неполную истину, они все-таки не видят того, что непосредственно вытекает из этого, а именно, что истина достигает полноты лишь в единстве тождества с разностью и тем самым состоит только в этом единстве"[90].

Размышляя в том же ключе о "законах мышления", которые традиция считала всеобщими, истинными и недоказуемыми, Гегель предъявляет доказательство того, что они суть не более, чем "рефлективные определения", число которых (традиционно равное четырем), – можно легко расширить, включив такие положения, как "все есть", "все обладает наличным бытием" и т. д.; или: "все имеет некоторое качество, количество и т. д." И если рассмотреть подробнее те несколько положений, которые составляют всеобщие и истинные законы мышления, выяснится, что они, помимо всего прочего, "противоречат друг другу и снимают одно другое. Скажем, если все тождественно с собой, то оно не разно, не противоположно, не имеет основания. Или, если принимается, что нет двух одинаковых вещей, т. е. что все разнится между собой, то А не равно А, то А также и не противоположно и т. д. Принятие любого из этих положений не допускает принятия других. При бездумном рассмотрении этих положений они просто перечисляются одно за другим, так что они являют себя не соотнесенными друг с другом; такое рассмотрение имеет в виду лишь их рефлектированность в себя, не принимая во внимание другого их момента — положенности или их определенности, как таковой, которая вовлекает их в переход и в их отрицание»[91].

Далее, рассмотрев закон противоречия, «другого выражения положения о тождестве", а именно, "Субъекту нельзя одновременно иметь предикат и не иметь его, или а = -а = 0", Гегель пишет: "Обычно нельзя доказать правомерность присоединения к тождеству формы отрицания, которой это положение отличается от предыдущего. Но эта форма состоит в том, что тождество, как чистое движение рефлексии, есть простая отрицательность, которую приведенное второе выражение положения содержит в более развитом виде. Высказывается А и не-А, чисто иное этого А; но не-А появля-

[89] *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. СПБ. 1997. С. 373.
[90] Там же.
[91] Там же. С. 369-370.

ется только для того, чтобы исчезнуть. Тождество, следовательно, выражено в этом положении как отрицание отрицания. А и не-А различены; эти различенные соотнесены с одним и тем же А. Тождество, следовательно, представлено здесь, как эта различенность, в одном соотношении или, как простое различие, в них же самих»[92].

Стоит обратит внимание на то, что из этого рассуждения Гегель делает вывод о двойственной природе положений о тождестве и противоречии, их **аналитической и синтетической** природе. Положение о противоречии, поясняет он, являясь пустым и простым равенством с собой, следует отнести к аналитическим положениям. То же положение, как содержащее в себе «иное этого равенства» и «даже абсолютное неравенство, противоречие в себе», является синтетическим. Тут, конечно, следует оговорить, что такой является позиция Гегеля относительно любой полярности, будь то тождество и разность, бытие и небытие, положительное и отрицательное. "Положительное и отрицательное — это одно и то же. Выражение это принадлежит внешней рефлексии, поскольку она /рефлексия – А.П./ проводит сравнение этих двух определений. Но не следует проводить внешнее сравнение между этими определениями, равно как и между другими категориями, а их надлежит рассматривать в них же самих, т. е. должно рассмотреть, в чем состоит их собственная рефлексия. Что же касается этой рефлексии, то обнаружилось, что каждое из них / определений – А.П./, по существу своему, имеет свою видимость (das Scheinen) в ином и даже есть полагание себя, как иного[93].

Но если определения положительного и отрицательного рассматривается за пределами того, каковы они в себе и для себя, что можно выяснить из такого сравнения? Допустим, нечто было определено, как положительное. Но если принять это положительное за основу и вопрошать дальше, оно тотчас же превратится в отрицательное. А так как то же самое можно сказать и об отрицательном, получается путаница в определениях, причем, каждое из них начинает противоречить самому себе. "Те, кто не знает природы этих определений, придерживаются мнения, будто эта путаница неправомерна, что ее не должно быть, и объясняют ее субъективной погрешностью"[94]. И тот факт, что этот переход одного определения в другое создает лишь путаницу, подтверждается и внешней рефлексией, ко-

[92] Там же. С. 375.
[93] Там же. С. 394.
[94] Там же. С. 394-395.

торая не скоро может сообразить, “что, во-первых, положительное — это не непосредственно тождественное, а с одной стороны, нечто противоположное отрицательному, и оно лишь в этом отношении имеет значение, следовательно, само отрицательное заключено в его понятии, с другой же стороны, оно в самом себе есть соотносящееся с собой отрицание чистой положенности, или отрицательного, следовательно, само есть внутри себя абсолютное отрицание”[95].

Полярность между положительным и отрицательным распространяется в этические сферы (случай Канта — см. главу 3, сноску 25). И ни у кого не вызывает сомнения тот факт, что положенность (Gesetzsein) может называться объективным фактором, а ее отрицание — субъективным, и что такое разделение не требует анализа их соотнесенности с собой и друг с другом. “Действительно, если отрицательное выражает собой лишь абстракцию, созданную субъективным произволом, или определение, возникшее в результате внешнего сравнения, то оно, разумеется, не существует для объективного положительного, т. е. это положительное не соотнесено в самом себе с такой пустой абстракцией; но в таком случае определение, что оно есть нечто положительное, также лишь внешне ему. Так, чтобы привести пример неподвижной противоположности этих определений рефлексии, мы укажем, что свет считается вообще только положительным, а тьма — только отрицательным. Но свет в своем бесконечном распространении и в силе своей развертывающей и животворящей действенности обладает по своему существу природой абсолютной отрицательности. Напротив, тьма, как лишенное многообразия или как лоно порождения, само себя не различающее внутри себя, есть простое тождественное с собой, положительное. Ее принимают за чисто отрицательное в том смысле, что, как простое отсутствие света, она совершенно не существует для света, так что свет, соотносясь с ней, соотносится не с чем-то иным, а единственно лишь с самим собой, следовательно, тьма лишь исчезает перед ним. Но как известно, свет становится тусклым от темноты, и, помимо этого чисто количественного изменения, он претерпевает и качественное изменение: благодаря соотношению с тьмой он определяется как цвет”[96].

[95] Там же. С. 395. Указанное соотношение равным образом обьясняет отрицательное, противостоящее положительному и даже “удерживается самостоятельно” и без соотношения с положительным; “но в таком случае оно само есть то, чем должно было быть положительное”. Там же.

[96] Там же. С. 396. А если каждое понятие рассматривать как отношение внутри себя, то понятие «истины» можно считать положительным в значении знания,

Как противник "предрассудков" традиционной логики, Гегель обрушивается на то положение, отстаиваемое Кантом следом за Лейбницем, согласно которому "тождеству" следует отдать предпочтение перед "противоречием". Не без иронии Гегель пишет, что, будь он поставлен перед необходимостью сохранить иерархию, он бы отдал предпочтение как раз закону противоречия. Ибо, в противоположность ему, тождество есть лишь определение простого непосредственного, определение безжизненного бытия; противоречие же есть корень всякого движения и жизненности; лишь поскольку нечто имеет в самом себе противоречие, оно движется, имеет побуждение и деятельно"[97]. И, бросая вызов традиции, он фокусируется на порочной практике устранения противоречий, основанной на определении противоречий как аномалии, как чего-то случайного, как проявления пароксизма. Ведь даже обыденный опыт свидетельствует в пользу "множества противоречивых вещей, устроений и т. д.", причем, противоречивых "не только во внешней рефлексии, а в них самих". И отвечая тем, кто считает противоречие аномалией, Гегель пишет:

Противоречие "есть отрицательное в своем существенном определении, принцип всякого самодвижения, состоящего не более как в изображении противоречия. Само внешнее чувственное движение есть непосредственное наличное бытие противоречия. Нечто движется не так, что оно в этом «теперь» находится здесь, а в другом «теперь» там, а только так, что оно в одном и том же «теперь» находится здесь и не здесь, в одно и то же время находясь и не находясь в этом «здесь». Необходимо согласиться с древними диалектиками, что указанные ими противоречия в движении действительно существуют; но отсюда не следует, что движения поэтому нет, а следует, напротив, что движение — это само налично сущее противоречие[98].

По аналогии с движением, Гегель рассматривает противоречие в самодвижении, в любом побуждении, энтелехии, указывая, что "аб-

---

соответствующего объекту. Однако это равенство истины с собой возникло в результате отрицания другого знания. Точно так же, «заблуждение», как уверенность в себе и свидетельство самостоятельности суждений, есть нечто положительное, но как то, что «безразлично к истине», есть отрицательное. "Одно из важнейших познаний — это постигать и придерживаться того взгляда на эту природу рассматриваемых рефлективных определений, что их истина состоит лишь в их соотношении друг с другом и, стало быть, в том, что каждое из них в самом своем понятии содержит другое; без знания этого нельзя, собственно говоря, сделать и шагу в философии". Там же.

[97] Там же. С. 398.

[98] Там же. С. 398-399.

страктное тождество с собой еще не есть жизненность" по той причине, что "положительное есть в себе самом отрицательность", которая, выходя вовне себя, начинает изменяться". А жизненность требует противоречия, ибо она является как раз той исключительной силой, способной вмещать в себя противоречия и выдерживать их. "Если же нечто существующее не в состоянии в своем положительном определении в то же время перейти в свое отрицательное [определение] и удержать одно в другом, если оно не способно иметь в самом себе противоречие, то оно не живое единство, не основание, а погибает (geht zu Grunde) в противоречии. Спекулятивное мышление состоит лишь в том, что мышление удерживает противоречие, и в нем — само себя, а не в том, чтобы, как это свойственно представлению, позволять противоречию господствовать над ним и растворять его определения лишь в другие определения или в ничто[99].

Если в простых определениях типа определения движения, побуждения и прочее, противоречие может быть скрыто, его легко проследить в в определениях отношения. Об этом свидетельствуют тривиальные примеры, содержащие противоположность в одном: верх и низ, правое и левое, отец и сын и т. д. до бесконечности. "Верх есть то, что не есть низ; определение верха состоит лишь в том, чтобы не быть низом; верх есть лишь постольку, поскольку есть низ, и наоборот; в одном определении заключается его противоположность. Отец есть иное сына, а сын — иное отца, и каждый дан, лишь как это иное иного; и в то же время одно определение имеется лишь в соотношении с другим; их бытие — это единое наличие (Bestehen). Отец и вне соотношения с сыном есть нечто самостоятельное, но в этом случае он не отец, а мужчина вообще; равным образом, верх и низ, правое и левое суть также рефлектированные в себя, суть нечто и вне соотношения, но [в таком случае] они лишь места вообще"[100].

[99] Там же. С. 399.

[100] Там же. Что касается представления о вещах, то каждое из них уже содержит в себе противоречие, правда, неосознанное, в связи с чем оно остается «внешней рефлексией, переходящей от одинаковости к неодинаковости», ибо представление «забывает их /вещей – А.П./ отрицательное единство и тем самым оставляет их лишь как разные вообще; в таком определении правое уже не правое, левое не левое и т. д. Но поскольку представление, в самом деле, имеет перед собой правое и левое, оно имеет перед собой эти определения, как отрицающие себя, одно в другом и в то же время и как не отрицающие себя в этом единстве, а каждое, как безразличное для себя сущее". Там же. С. 400. Это соображение предполагает иное, чем у Канта, видение пространства.

И если понимать природу противоречия таким образом, то следует отказаться от мысли, что, если в той или иной сути (Sache) можно обнаружить противоречие, то в ней "есть, так сказать, изъян, недостаток или погрешность этой сути. Наоборот, каждое определение, каждое конкретное, каждое понятие есть по своему существу единство различенных и различимых моментов, которые, благодаря определенному, существенному различию, становятся противоречивыми. Это противоречивое действительно разрешается в ничто, оно возвращается в свое отрицательное единство. Вещь, субъект, понятие есть именно само это отрицательное единство; оно нечто в себе самом противоречивое, но точно так же и разрешенное противоречие; оно основание, которое содержит свои определения, и есть их носитель. Вещь, субъект или понятие, будучи в своей сфере рефлектированы в себя, суть свои разрешенные противоречия, но вся их сфера опять-таки есть определенная, разная сфера, а потому она конечна и, значит, противоречива. Не она сама есть разрешение этого более высокого противоречия, а она имеет своим отрицательным единством, своим основанием более высокую сферу. Поэтому конечные вещи в своем безразличном многообразии вообще таковы, что они противоречивы в себе самих, надломлены внутри себя и возвращаются в свое основание"[101].

Последовательно комментируя установленные традицией "законы мышления", Гегель цитирует положение, как известно, принятое на веру Спинозой, Лейбницем, и Кантом: "Из двух конрадикторно противоположных предикатов один должен подходить каждому субъекту". В более широкой форме это положение гласит: «Все вещи разны или нет двух вещей, которые были бы одинаковы". Как же можно в этом усомниться? Но будь Спиноза, Лейбниц или Кант в состоянии услышать то, в какой форме Гегель осмелился выразить свое сомнение, они, вероятно, сочли бы его комментарий шокирующим. Но шокирующим он был, вероятно, ввиду того, что позиция Спинозы, Лейбница и Канта была некритично принята Шопенгауэром, которому реально мог адресовать свое возражение Гегель.

Это положение, пишет Гегель, подложив динамит под все здание "законов мышления", на самом деле, ПРОТИВОПОЛОЖНО! положению о тождестве. Ведь "оно утверждает: А есть разное, следовательно, А есть также не А; иначе говоря: А неодинаково с некоторым другим [А]; таким образом, оно не А вообще, а скорее опреде-

[101] Гегель Г.В.Ф. Там же. С. 401.

ленное А. В положении о тождестве, вместо А, можно поставить любой другой субстрат, но А, как неодинаковое, уже нельзя заменить любым другим. А, правда, должно быть чем-то разнящимся не от себя, а лишь от иного; но эта разность есть его собственное определение. Как тождественное с собой, А неопределенно; а как определенное, оно противоположность этому; оно уже имеет в самом себе не только тождество с собой, но и отрицание, тем самым, и разность самого себя от себя"[102].

А если воздержаться от такого радикального мнения, все равно придется отказаться от положения о том, что "вещи разнятся между собой", как от совершенно излишнего положения. Ведь в заявлении о "вещах" во множественном числе, вместе со множественностью, была заявлена и "совершенно неопределенная разность". Даже положение: "нет двух вещей, которые были бы совершенно одинаковы", выражает нечто большее, а именно, ту самую определенную разность. "Две вещи – это не только две (числовая множественность есть только единообразие), а они разны благодаря некоторому определению. Положение о том, что нет двух одинаковых вещей, кажется представлению странным и, согласно анекдоту, вызвало недоумение также при одном дворе, где Лейбниц высказал его и тем побудил [придворных] дам искать среди листьев на дереве, не найдут ли они два одинаковых. Блаженные времена для метафизики, когда ею занимались при дворе, и когда не требовалось никаких других усилий для исследования ее положений, кроме сравнивания листьев на дереве!"[103].

Шопенгауэр, и нам предстоит в этом убедиться, предлагает свое доказательство безосновности воли и самого закона достаточного основания, ссылаясь на то, что и в том, и в другом случае основание находится в самом предмете. Подразумеваемым в ходе его доказательства могло быть положение, которое комментирует Гегель, а именно: "Истинность есть отношение суждения к чему-либо вне его, рассматриваемое как достаточное основание". "Сущность определяет самое себя, как основание". Его аргумент таков. "Поскольку от определения, как первого, непосредственного, идут дальше к основанию (в силу природы самого определения, которое погружается в основание через себя), основание есть прежде всего нечто определенное этим первым. Однако, этот процесс определения, как снятие процесса определения, есть, с одной стороны, лишь восстановленное,

[102] Там же. С. 381.
[103] Там же.

очищенное или выявившееся тождество сущности, которое рефлективное определение есть в себе; с другой стороны, лишь это отрицающее движение, как процесс определения, есть полагание той рефлективной определенности, которая являла себя непосредственной, но которая лишь положена исключающей самое себя рефлексией основания, и притом положена, лишь как нечто положенное или снятое[104]. Но не следует ли из этого, что, определяя себя как основание, сущность происходит лишь из себя? А если процесс ее определения в том именно и состоит, что она полагает себя, как сущность, причем, "она" и есть сущность, то не означает ли это, что сущность "снимает самое себя в процессе своего определения"[105]?

Свой аргумент против некоторых форм закона достаточного основания Гегель сопровождает своего рода схолией, показывая, что основания порой предъявляются чисто формально, посредством «пустой тавтологии». Особо он выделяет те случаи, когда одно и то же содержание рассматривается и как форма «непосредственного наличного бытия», и как нечто «положенное». «Науки, особенно физические, полны такого рода тавтологиями, которые как бы составляют прерогативу науки. Например, как на основание движения планет вокруг Солнца, указывают на силу взаимного притяжения Земли и Солнца. По содержанию этим высказывается только то, что этот феномен, т. е. соотношение этих небесных тел в их движении, содержит, но высказывается это в форме рефлектированного в себя определения - силы. Когда затем спрашивают, что это за сила, - сила притяжения, дается ответ, что это сила, заставляющая Землю двигаться вокруг Солнца, т. е. у нее совершенно то же содержание, что и у наличного бытия, основанием которого она должна быть; соотношение Земли и Солнца в их движении есть тождественная основа основания и основанного. Если какая-то форма кристаллизации объясняется тем, что основанием ее служит особое взаимное расположение молекул, то ведь налично сущая кристаллизация и есть именно само это расположение, которое объявляется основанием<...>. Если на вопрос, почему такой-то человек идет в город, указывается, как на основание, что город имеет притягательную силу, влекущую его туда-то, такого рода ответ, санкционированный в науках, считается вздорным. Лейбниц упрекал Ньютонову силу притяжения в том, что она такое же скрытое качество, как то, какими пользовались для объяснения схоластики. Ей следовало бы сделать скорее упрек в

[104] Там же. С. 401.
[105] Там же. С. 402.

противоположном, а именно, что она слишком известное качество: ведь в ней нет никакого другого содержания, кроме самого явления»[106].

Что делает такого рода формальные основания привлекательными, это их ясность и понятность. В самом деле, есть ли что-либо яснее и понятнее, «чем то, например, что растение имеет свое основание в некоторой растительной, т. е. производящей растения, силе»? Ведь если приписать этому основанию какие-либо скрытые качества, они могли бы заключаться лишь в том, что основанию надлежало бы иметь иное содержание, нежели то, которое предъявлено в данном объяснении. А поскольку это содержание отсутствует, сила является конечно же скрытым основанием. Конечно, будучи далек от того, чтобы отрицать положение об основании, как таковое, Гегель вводит различение между «формальным основанием» и тем, которое носит у него название «реального (der reale Grund)».

«Определенность основания, как оказалось, есть, с одной стороны, определенность основы или определение содержания, а с другой — инобытие в самом отношении основания, а именно, различенность его содержания и формы: соотношение основания и основанного имеет место, как внешняя форма по отношению к содержанию, безразличному к этим определениям. Но на самом деле оба они не внешни друг другу, ибо содержание — это тождество основания с самим собой в основанном и основанного в основании. Оказалось, что сторона основания сама есть нечто положенное, а сторона основанного сама есть основание: каждая в самой себе есть это тождество целого. Но так как они в то же время принадлежат к форме и составляют ее определенное различие, то каждая в своей определенности есть тождество целого с собой. Каждая, стало быть, имеет отличное от другой содержание. Или, если рассматривать их со стороны содержания: так как содержание есть тождество с собой, как тождество отношения основания, то оно по своему существу имеет в самом себе это различие формы, и, как основание, оно иное, нежели как основанное»[107].

И именно в том, что «основание и основанное имеют разное содержание», Гегель видит освобождение от тавтологичности, заложенной в понятии тождества. Ведь коль скоро имеет место выхождение из основания и возвращение в него, «основание реализовано, и

[106] Там же. С. 415-416.
[107] Там же. С. 418.

нет места тавтологии». «Поэтому, когда спрашивают об основании, для основания требуют, собственно говоря, другого определения содержания, чем то, об основании которого спрашивают», а так как обе стороны определения (определение содержания и определение основания) имеют разное содержание, каждое определение является «непосредственным, тождественным с собой определением». И, «кроме содержания основания, основанное отныне имеет еще и свое, лишь ему присущее, содержание и, значит, есть единство **двоякого** /выделено мной – А.П./ содержания»[108].

То, чем отличается реальное основание от формального, заключено в его двоякости, позволяющей распадение на внешние определения из-за разности содержания. Причем, каждое соотношение имеет свою основу. Это касается и «существенного содержания, как простого непосредственного тождества основания основанного», и «соотношения различенного содержания», в связи с чем можно сказать: исчезла тождественная с собой форма основания. Ведь если одно и то же отношение основания выступает один раз как существенное, а другой раз как положенное, оно становится «внешним самому себе». И в этом заключается причина того, что именно внешнее основание служит тем определяющим фактором, который решает, каким отношением является основание, и каким то, что положено основанием; «в том и другом содержании этого определения нет. Реальное основание есть поэтому соотношение с иным: с одной стороны, соотношение содержания с другим содержанием, а с другой, - соотношение самого отношения основания (формы) с иным, а именно, с чем-то непосредственным, не им положенным»[109]. Но какому из этих оснований следует отдать предпочтение?

Конечно, формальное основание имеет то преимущество, что заключает в себе одно и то же содержание и для основания, и для основанного. Но формальное основание тавтологично. В сравнении с ним реальное основание обладает разным содержанием. Однако, оно имеет случайный и внешний характер. Во-первых, то основание, которое рассматривается для определения, как нечто существенное, есть лишь основание для одного определения, но не для связанных с ним других определений. Во-вторых, выбор определений остается свободным, так как остается неясным, «какое из многих определений содержания конкретной вещи» следует принять за существенное, т.е. за основание.

[108] Там же. С. 419.
[109] Там же. С. 420.

«Так, в первом отношении, например, основанием дома служит его фундамент; то, что делает фундамент основанием, есть присущая чувственной материи тяжесть, которая совершенно тождественна и в основании, и в основанном [на нем] доме. То обстоятельство, что в наделенной тяжестью материи имеется такое различие, как различие между фундаментом и отличной от него модификацией, благодаря которой эта материя образует жилище, совершенно безразлично для самой тяжести; соотношение тяжести с другими определениями содержания – с целью, устройством дома и т. д. - ей внешне; поэтому тяжесть есть, правда, их основа, но не их основание. Тяжесть есть в такой же мере основание того, что дом стоит, в какой она основание того, что камень падает; камень имеет это основание, тяжесть, внутри себя; но то, что он имеет еще и другое определение содержания, благодаря которому он не только нечто тяжелое, но и камень, – это внешне для тяжести; далее, то, что камень сначала был отдален от того тела, на которое он падает, — это положено чем-то иным, равно как время и пространство и их соотношение – движение – суть другое содержание, чем тяжесть, и их можно (как обычно говорят) представлять себе без нее; следовательно, они по своему существу не положены ею. Тяжесть есть также основание того, что брошенное вверх тело совершает движение, противоположное падению. Из разности определений, основанием которых служит тяжесть, явствует, что требуется вместе с тем нечто иное, делающее ее основанием того или другого определения»[110].

Сделав наблюдение о том, что различные определения содержания реального основания являются лишь "определениями содержания и их соотношения", и что их различие сводится лишь к "способу этого соотношения", Гегель также вводит понятие полного основания (Der vollstandige Grund), рассматривая в нем возможность перехода формального основания в реальное. Его аргумент таков.

Сама связь между определениями не является абсолютной, т.е. требующей того, чтобы "одно из определений было бы чем-то тождественным с собой в положенности, а другое - лишь этой положенностью того же тождественного". Поэтому связанное определение, имея разное содержание, является безразличным к себе определением. А так как "одно нечто служит их /определений – А.П./ носителем и составляет их не рефлектированное, а лишь непосредственное соотношение, которое есть поэтому лишь относительное основание срав-

[110] Там же.

нительно с их связью в другом нечто", то оба нечто оказались "двумя различенными отношениями содержания. Они находятся между собой в тождественном формальном отношении основания; они одно и то же содержание в целом, а именно, оба определения содержания и их соотношение; они различаются лишь способом этого соотношения, которое в одном есть непосредственное отношение, а в другом - положенное; вследствие чего одно отличается от другого лишь по форме, как основание и основанное. Во-вторых, это отношение основания не только формально, но и реально. Формальное основание, как оказалось, переходит в реальное; моменты формы рефлектируют себя в самих себя; они — самостоятельное содержание, и отношение основания также имеет особое (eigentumlichen) содержание, как основание, и особое содержание, как основанное. Содержание составляет, прежде всего, непосредственное тождество обеих сторон формального основания; как таковые, они имеют одно и то же содержание. Но содержание имеет также форму в самом себе и есть, таким образом, двоякое содержание, относящееся как основание и как основанное"[111].

Не обойдя вниманием закона достаточного основания бытия, с которым традиционно связывалось доказательство бытия Бога, Гегель комментирует как общее положение: "все, что существует, имеет основание и обусловлено", так и положение о субъекте, как сумме своих предикатов. Отказываясь принять на веру обусловленнность этих положений, Гегель допускает контрадикторное решение: "следовало бы точно так же сказать: оно /существование — А.П./ не имеет основания и не обусловлено. Ведь существование — это непосредственность, возникшая из снятия опосредствования, осуществляемого через основание, и условие — непосредственность, которая в своем возникновении снимает само это возникновение". Соответственно, говоря о "бытии", нам не следует сводить его к "непосредственному бытию" и его существованию, "возникающему из сущности", а следует также учесть "бытие, возникающее из понятия", т.е. "бытие" как "объективность".

"Доказывание есть вообще опосредствованное познание. Разные виды бытия требуют или содержат каждый свой особый вид опосредствования; поэтому и природа доказывания относительно каждого из них также различна. Онтологическое доказательство стремится исходить из понятия; оно кладет в основание совокупность (Inbegriff)

[111] Там же. С. 424.

всех реальностей, а затем подводит и существование под [понятие] реальности. Таким образом, это доказательство есть опосредствование, которое имеет характер умозаключения и здесь еще не подлежит рассмотрению <...>. Онтологическое доказательство должно было бы показать, что абсолютное понятие, а именно, понятие Бога, приходит к определенному наличному бытию, к опосредствованию, иначе говоря, [должно было бы показать], каким образом простая сущность опосредствует себя с опосредствованием. Это достигается путем указанного подведения существования под его всеобщее, а именно под реальность, которая принимается за нечто посредствующее между Богом и его понятием, с одной стороны, и существованием - с другой"[112].

В контексте сказанного Гегель дает разъяснение той ошибки, на которую уже указывали Лейбниц и Кант, а именно, смешение основания бытия с основанием познания. Основание для наличного бытия (бытия в себе и для себя), каким также является бытие Бога, не должно быть объективным, в каком случае оно будет лишь основанием для познания и тем, что "исчезает в предмете, который сначала являет себя, как основанное им". Ведь основание, взятое "из случайности мира", является (при таком способе доказательства) тем, что в самом себе лишено основания. Это значит, что лишенным основания оказывается и возникновение Абсолютной сущности, и приписанное Богу отношение, подразумевающее, что Бог есть нечто, основанное в чем-то ином. Именно поэтому речь идет о доказательстве, как опосредствовании, природа которого не была постигнута теми, кто пользовался этим способом доказательства. Их рефлексия "с одной стороны, принимает себя за нечто чисто субъективное и тем самым отстраняет свое опосредствование от самого Бога, а с другой, — именно поэтому не познает, что, как это опосредствующее движение, имеет место в самой сущности. Истинное же отношение опосредствования состоит в том, что опосредствование есть и то, и другое в «одном», есть опосредствование, как таковое, но в то же время, конечно, субъективное, внешнее, а именно внешнее себе опосредствование, которое снова снимает себя в самом себе"[113].

Далее, Гегель рассматривает понятие "причины", отталкиваясь от существующих представлений о материи (субстанции), которая может изменяться лишь в ее определениях. Как увидим, эта тема была затронута и Шопенгауэром в разделе о первом "корне" поло-

---

[112] Там же. С. 436-437.
[113] Там же. С. 437-438.

жения об основании, причем, затронута формально (в рамках того, как этот вопрос могли рассматривать Декарт, Спиноза или Кант, т.е., как указание о постоянстве материи и ее изменениям, как функции определений). Каждое изменение, писал Шопенгауэр, определяется через предшествующую причину и последующее действие, в силу чего оно не имеет ни начала, ни конца, о чем ниже. Не иначе как прочитав диссертацию Шопенгауэра, или, по меньшей мере, услыхав о ней от студентов, которые в тот единственный год совместного преподавания этих двух философов в Берлинском университете неизменно перемещались из аудитории, в которой преподавал Шопенгауэр, в лекционный зал, где царил Гегель, Гегель начал там, где Шопенгауэр поставил точку. Он задался вопросом о том, что такое изменение и как оно относится к определению субстанции?

"Субстанция, как мощь, определяет себя; но этот процесс определения сам непосредственно есть снятие процесса определения и возвращение. Она /субстанция – А.П./ определяет себя - она, определяющее, есть, таким образом, непосредственное и то, что само уже определено. Следовательно, определяя себя, она полагает это уже определенное, как определенное; тем самым, она сняла положенность и возвратилась в себя. И наоборот, это возвращение, будучи отрицательным соотношением субстанции с собой, само есть процесс определения, или отталкивание субстанции от самой себя; благодаря этому возвращению возникает (wird) то определенное, с которого, по видимости, начинает субстанция, и которое, как найденное в наличии определенное, она, по видимости, полагает теперь в качестве такового" [114].

Таким образом, субстанция есть некое двойственное действие – первое возникает в рефлексии, как в себя положенное, а другое, – как нечто первоначальное (Ursprungliches). И процесс определения субстанции как раз и обозначается через это возвращение. Получив определение, субстанция уже не есть простое «в-себе» своей акциденции, а становится реальным в-себе-бытием, т.е. обретает свою действительность, как причину. Но обретает она ее посредством изменения, которое есть действие. И далее, если субстанция есть причина своего изменения, то изменение по необходимости становится действием, причем, это действие есть "иное причины, положенность в противоположность первоначальному, и оно опосредствовано первоначальным". И далее: действие потому необходимо, что именно в

[114] Там же. С. 511.

нем обнаруживает себя причина, иначе говоря, оно – та необходимость, которая есть причина. Лишь как эта необходимость, причина движет самое себя, начинает спонтанно, не будучи побуждена чем-то иным, и есть самостоятельный источник самопорождения; она должна действовать, ее первоначальность состоит в том, что ее рефлексия-в-себя есть определяющее полагание и что, наоборот, и то и другое — одно единство"[115].

Но что из этого может следовать? Ведь то, что содержится в причине (в материи), содержится также в действии (положенной материи). Тогда откуда же возникает различение между "действием" и "причиной"? Оно, так сказать, формально. Причина порождает действие, в связи с чем в самом понятии причины имеется лишь определение: "иметь действие". Аналогичным образом, в самом понятии действия содержится лишь определение: "иметь причину". Но что происходит, когда причина, как действие, перестает действовать? Тогда причина исчезает, по определению. "Она уже не действие, "иметь причину", а "безразличная действительность", т.е. та форма, согласно которой она отличалась от действия. А если причина "угасает в своем действии", разве нельзя то же сказать о действии, которое является лишь определенностью причины? "Стало быть, эта угасшая в действии причинность есть непосредственность, которая безразлична к отношению причины и действия, и в которой это отношение имеется внешним образом"[116].

Но тут есть такая тонкость. Тождество, которое причина обретает в действии через действие, безразлично к разности форм. Причина тождественна сама с собой лишь в определении, из чего следует, что "такого рода причинность есть аналитическое положение. Одна и та же вещь выступает в одном случае, как причина, а в другом, — как действие, там — как собственная ее устойчивость, здесь — как положенность или определение в чем-то ином. Так как эти определения формы суть внешняя рефлексия, то, когда определяют то или иное явление, как действие, и восходят от него к его причине, для того, чтобы постичь и объяснить его, это по существу (der Sache nach) – тавтологическое рассмотрение, осуществляемое субъективным рассудком; дважды повторяется лишь одно и то же содержание; в причине не имеется ничего, чего нет в действии. Например, дождь —

[115] Там же. С. 511-512.
[116] Там же. С. 512.

причина сырости, которая есть его действие; «дождь дает влагу», это — аналитическое предложение; та же вода, которая составляет дождь, и есть влага; как дождь, эта вода имеется в форме отдельной вещи, а как сырость, или влажность, она прилагательное, нечто положенное, которое, как предполагают, уже не имеет своей устойчивости в самом себе; и то, и другое определение одинаково внешни воде.

Подобным же образом, причина вот этого цвета — нечто окрашивающее, пигмент, который есть одна и та же действительность, выступающая, в одном случае, — во внешней ей форме чего-то действующего, т. е. как внешне связанная с отличным от нее действующим, а во втором случае, — в столь же внешнем для нее определении действия. Причина того или иного поступка — внутреннее убеждение действующего субъекта, которая, как внешнее наличное бытие, приобретаемое этим убеждением благодаря действованию, есть то же содержание и та же ценность. Если движение какого-либо тела рассматривается, как действие, то причина его — некоторая толкающая сила; но и до, и после толчка имеется одно и то же количество движения, одно и то же существование, содержавшееся в толкающем теле и сообщенное им толкаемому телу; и сколько оно сообщает, столько же оно само и теряет"[117].

Из этого понимания причины и действия Гегель выводит ряд противоположений. Скажем, может ли действие быть больше, чем причина, как это следует из остроумного изречения, что "из малых причин происходят большие действия, и поэтому для объяснения значительного и серьезного события приводят какой-нибудь анекдот, как первую причину"? Путаница здесь происходит от того, что в качестве причины рассматривается внутреннее побуждение, в котором никакой необходимости могло не быть, ибо субьект мог воспользоваться в качестве начала действия любым другим поводом.

Далее, Гегель дает серию примеров, которые усложняют ситуацию на несколько порядков. "Так, находящийся в движении камень есть причина; его движение есть определение, которое он имеет; но, помимо этого определения, он содержит еще многие другие определения — цвет, фигуру и т. д., не входящие в его причинность. Так как его непосредственное существование отделено от его отношения формы, а именно от причинности, то причинность — нечто внешнее; его движение и присущая ему в этом движении причинность — это лишь положенность в нем. Но причинность — это также его соб-

[117] Там же. С. 513.

ственная причинность; это зависит от того, что его субстанциальное устойчивое наличие – это его тождественное соотношение с собой, а последнее теперь определено как положенность; оно, следовательно, в то же время отрицательное соотношение с собой. Поэтому присущая камню причинность, направленная на себя, как на положенность или как на нечто внешнее, состоит в снятии этого внешнего и в возвращении в себя посредством его устранения, стало быть, не в тождестве с собой в своей положенности, а лишь в восстановлении своей абстрактной первоначальности. Или, [например], дождь есть причина влаги, которая есть та же вода, что и дождь. Эта вода имеет определение – быть дождем и причиной, – вследствие того, что оно положено в ней чем-то иным, – другая сила (или что бы там ни было) подняла ее в воздух и собрала в такую массу, тяжесть которой заставляет ее падать вниз. Ее удаление от земли есть определение, чуждое ее первоначальному тождеству с собой, [т. е.] тяжести; ее причинность состоит в устранении этого чуждого ей определения и в восстановлении первоначального тождества, но тем самым также и в снятии своей причинности"[118].

Но что может служить основанием для Гегелевского понимания причинности в этом усложненном виде? Определение формы — это также и определение содержания; так как причина и действие являются двумя сторонами одного отношения (формы к содержанию), содержание, будучи содержанием формы, есть различие в самом себе, а форма есть также отношение причинности, известное нам, как тождество причины и действия, т.е., как иное содержание, внешне связанное как с причиной, так и с действием. Но что значит это "внешне связанное"? А то, что само это содержание становится внешним и к действованию (das Wirken), и к отношению. Из этого следует, что, будучи лишенным отношения, это внешнее содержание становится не чем иным, как непосредственным существованием. Потому-то это тождество есть некая вещь, обладающая многими определениями своего наличного бытия, включая даже определение того, что она есть тождество причины и действия.

"Это соединение противоположных определений как [содержащихся] в сущем субстрате, пишет Гегель, имея в виду примеры, приведенные выше, "составляет бесконечный регресс от причин к причинам. Начинают с действия; оно, как таковое, имеет причину, эта причина в свою очередь имеет причину и т. д. Почему причина

[118] Там же. С. 516-517.

имеет в свою очередь причину? То есть, почему та самая сторона, которая ранее была определена, как причина, теперь определяется, как действие, вследствие чего возникает вопрос о новой причине? Потому, что причина — это вообще нечто конечное, определенное; она определена, как один момент формы, в противоположность действию; таким образом, она имеет свою определенность или отрицание вовне себя; но именно вне этого она сама конечна, имеет свою определенность в самой себе и тем самым есть положенность или действие. Это ее тождество также положено, но оно нечто третье, непосредственный субстрат; причинность внешня самой себе потому, что здесь ее первоначальность есть непосредственность. Различие формы есть поэтому первая определенность, определенность, еще не положенная, как определенность; оно сущее инобытие. Конечная рефлексия, с одной стороны, не идет дальше этого непосредственного, отстраняет от него единство формы и признает, что в одном отношении оно — причина, а в другом — действие; с другой стороны, она переносит единство формы в бесконечное и постоянным продвижением выражает свое бессилие достигнуть и удержать это единство"[119].

По той же схеме Гегель мог рассматривать так называемый прогресс от действия к действию. Если в регрессе от причины к причине причина становилась действием, требующим другую причину, здесь действие становится причиной, в свою очередь требующей нового действия[120].

А в результате движения определенного отношения причинности происходит, как уже описывалось выше, угасание формальной при-

[119] Там же. С. 517.

[120] "Рассматриваемая определенная причина начинает с чего-то внешнего и в своем действии не возвращается в себя, как причина, а скорее теряет в нем причинность. Но и наоборот, действие приходит к такому субстрату, который есть субстанция, первоначально соотносящееся с собой устойчивое наличие; вот почему эта положенность в нем становится положенностью, т. е. эта субстанция, поскольку в ней положено действие, ведет себя, как причина. Но то первое действие, та положенность, которая внешним образом приходит к субстанции, есть не то, что второе, производимое ею действие, ибо это второе действие определено, как ее рефлексия-в-себя, а то первое — как нечто внешнее в ней. Но так как здесь каузальность — это внешняя самой себе причинность, то в своем действии она также не возвращается в себя; она становится в этом действии внешней себе; ее действие снова становится положенностью в субстрате, как другой субстанции, которая, однако, точно так же делает эту положенность положенностью, иначе говоря, обнаруживает себя, как причину, снова отталкивает от себя свое действие и т. д., [впадая] в дурную бесконечность". Там же. С. 517-518.

чинности в действии, вызывая тождество причины и действия, соотношение которого с формой оказывалось внешним и т.д. Но и причина теперь не только угасает в действии, а вызывает угасание действия точно так же, как это было рассмотрено в формальной причинности, — но причина в своем угасании, в действии, вновь возникает, и действие исчезает в причине, но точно так же вновь возникает в ней. "Каждое из этих определений снимает себя в своем полагании и полагает себя в своем снятии; это не внешний переход причинности от одного субстрата к другому; это их иностановление (Anderswerden) есть вместе с тем их собственное полагание"[121].

И последнее рассуждение, предлагаемое Гегелем на тему о причинности, сформулировано так: "Причинность есть предполагающее действование (Tun)". Этот вывод сделан на основании обусловленности причины и ее отрицательного соотношения, как предположенное, т.е. внешнее иное, но являющееся причиной лишь в себе. Этим иным оказалось то субстанциальное тождество. В него вначале перешла формальная причинность. Теперь же она отрицает это субстанциальное тождество, став тем же, чем была субстанция в отношении причинности, т.е. как субстанциальной деятельностью, которой противостоит акцидентальность. Став непосредственной, она является пассивной субстанцией, ибо все, что непосредственно, пассивно.

Шопенгауэр[122]

Начав свой диссертационный проект с исторического обзора применения закона достаточного основания другими философами,

[121] Там же. С. 517.

[122] Уже завершив работу над трактатом, Шопенгауэр делает признание, что в целях большей наглядности он изменил логический порядок следования форм закона достаточного основания. Пожелай он придерживаться этого порядка, ему «начать надо было бы с закона бытия, причем, с его применения *во времени,* как простого закона, содержащего лишь существенные схемы всех остальных форм закона достаточного основания, даже как прототип всего конечного. Затем, после того как окажется установленным этот закон и в пространстве, следовало бы перейти к закону каузальности, после чего – к закону мотивации, и в завершение – к закону достаточного основания познания, ибо все предшествующие законы относятся к представлениям, а этот – к преставлениям представлений». *Schopenhauer, A.* Die Welt als Wille und Vorstellung. Sämtliche Werke. Band 2. $ 46. S. 150. В дальнейшем я буду ссылаться на эту работу с указанием параграфа и страницы во втором томе этого издания собрания сочинений Шопенгауэра.

Шопенгауэр указывает на ограничение. Применение закона, в лучшем случае, могло сводиться к отношению истинности суждений (требующей указания оснований) и отношению изменений реальных объектов (требующих указания причины). В обоих случаях подразумевается право на вопрос "почему?", однако, не охватывающий всех случаев действия закона. "Если я спрашиваю, почему в этом треугольнике равны три стороны? Поступает ответ: потому что равны три его угла. Но является ли равенство углов *причиной* равенства сторон?"[123] Вопрос решается отрицательно на том основании, что из одних понятий нельзя сделать такого заключения. Ведь в понятии равенства углов не заключено равенство сторон. Следовательно, связь следует искать не между понятиями, а между сторонами и углами. А из этого далее следует, что два известных до сих пор отношения не охватывают всех возможных "почему".

Вернувшись к этой теме в своем главном труде, Шопенгауэр даст более общую оценку закона достаточного основания, ретроспективно обозначив значительность своей юношеской работы. "Наидостовернейшее и нигде не объяснимое, это — содержание закона достаточного основания. Ибо он в своих различных видах выражает всеобщую форму всех наших представлений и познаний. Всякое разъяснение ведет назад к нему, указывая для отдельного случая выражаемую им связь общих представлений. Следовательно, он является принципом всякого приведения к ясности и потому сам не поддается разъяснению и в нем не нуждается, так как всякое приведение к ясности уже предполагает его и лишь через него обретает смысл. И ни один из его видов не имеет преимущества перед другими: как закон основания бытия, так и законы становления, действия или познания являются равным образом достоверны и недоказуемы. Во всех этих видах отношение основания к следствию имеет необходимый характер и вообще является источником и единственным смыслом понятия необходимости. Нет никакой другой необходимости, кроме следствия, — когда дано основание, и нет никакого основания, которое не влекло бы за собой необходимость следствия"[124].

И если формат диссертации требовал более взвешенного подхода и большей лаконичности, Шопенгауэр вполне справился с задачей, с

---

[123] *Schopenhauer A.* Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Sämtliche Werke, Band I, $ 15. S. 25. В дальнейшем указания на эту работу будут даваться следующим образом: *Schopenhauer A.* Über die vierfache Wurzel des Satzes, после чего будут указаны номера параграфа и страницы.

[124] *Schopenhauer, A.* Die Welt als Wille und Vorstellung. § 15. S. 88.

самого начала поместив свои мысли о законе достаточного основания в один короткий абзац:

"Наше познающее сознание, выступающее как чувственность (Receptivität), рассудок и разум, распадается на субъект и объект и не содержит ничего сверх этого. Быть объектом для субъекта и быть нашим представлением — одно и то же. Все наши представления — есть объекты субъекта, и все объекты субъекта — наши представления. Однако, ничто *для себя пребывающее и независимое, а также ничто единичное и оторванное, не может стать для нас объектом: все наши представления находятся между собой в закономерной и по форме a priori определяемой связи.* Именно эту связь и выражает закон достаточного основания в своей всеобщности"[125].

Сведя к этой формуле свои размышления о законе достаточного основания, Шопенгауэр обозначил четыре класса отношений, начав с (1) "*созерцаемых* /не мыслимых, т.е. не абстрактных — А.П./, *полных эмпирических* представлений". Не вдаваясь в существо дела, которое, надеюсь, прояснится из рассуждений о зависимости четвертого корня закона достаточного основания от первого, под "эмпирическими представлениями" Шопенгауэр мог понимать источник "ощущения нашего чувственного тела" (нашего "Я").

Но в каком смысле эмпирические представления могли мыслиться "полными", или "наполненными"? Термин, заимствованный у схоластов, мог обозначать наполненность формы в том виде, в каком материальное тело является в пространстве и времени. Назвав эту наполненность principium individuationis, схоласты, кажется, имели в виду то, что через посредство пространства и времени объекты, единые по существу и понятию, воспринимаются, как множество, как изменение и как пребывание.

Но тут имеется одна тонкость, которая заключается в том, что ни пространство, ни время не воспринимаются, как единая форма представлений. Время дает представление об *изменении* объектов, в то время как пространство указывает на местоположение объектов (вне времени), не давая представления об их последовательности. Тогда каким же образом эти две формы, коренным образом отличные друг от друга, могут соединиться? Этот вопрос не является тривиальным. Едва ли не первым доказательство единства пространства и времени предпринял Кант, хотя и воспользовался предпосылками,

[125] Ibid. $ 16. S. 27.

подготовленными уже Лейбницем. Но как оказалось возможным доказательство такого единства?

"Это *соединение* осуществляется рассудком (Verstand), который связывает эти гетерогенные формы чувственности посредством присущей ему функции так, что из их взаимного проникновения возникает эмпирическая реальность в виде общего представления"[126], - пишет Шопенгауэр, указав, что именно этим соединением мимолетных объектов, разъединенных как в пространстве, так и во времени, правит закон достаточного основания. Конечно, хотелось бы тут же расспросить Шопенгауэра о той присущей рассудку "функции", обеспечивающий это чудесное соединение различных и, как увидим, бесконечных форм пространства со временем? И на это он нам готов дать ответ вполне в духе Канта: через "интуитивную способность" рассудка, данную субъекту a priori.

В первом классе представлений, припомним,"созерцаемых, полных и эмпирических", закон достаточного основания "выступает как закон причинности" (principium rationis sufficientis fiendi), ввиду того что каждому новому состоянию объектов должно предшествовать другое, за которым это состояние должно следовать, тем самым оставляя неизменным лишь само *"изменение"*. А так как каждое действие влечет за собой *изменение*, каждое новое изменение указывает на предшествующее ему *изменение* относительно этого действия, называющегося *причиной*, изменение, следующее далее, если его рассматривать относительно предшествующего изменения, называется *действием*. Такова цепь необходимых причин и действий, в силу необходимости **не имеющая начала** (а стало быть, и **конца)**.

Но как происходит само изменение, в связи с которым одно состояние может быть в какой-то момент названо предыдущим, а новое последующим? Происходит ли оно внезапно, т.е. вне времени, как полагал Платон, подняв этот вопрос в "Пармениде", или, как поправил Платона Аристотель, каждое изменение происходит постепенно? Точку зрения Аристотеля разделал и Кант, так, во всяком случае, свидетельствует Шопенгауэр, удивляясь, почему Кант сослался не на Аристотеля, а на Лейбница[127]. "Всякий переход от одно-

[126] Ibid. § 19. С. 31-32.

[127] Шопенгауэр мог не знать о статье Лейбница о движении (и изменении) под названием "Пацидий – Филалету" (Т.3. С. 228-266), тоже лишенной ссылки на Аристотеля. Причем, если учесть, что диалог построен по образцу Сократических, сам Лейбниц мог связывать свои мысли о движении скорее с именем Сократа, чем его ученика, Аристотеля.

го состояния в другое осуществляется во времени, заключенном между двумя мгновениями, причем, первое из этих мгновений определяет состояние, из которого выходит вещь, а второе – состояние, к которому она приходит. Следовательно, оба мгновения суть границы времени того или иного изменения <...> и, как таковые, относятся ко всякому изменению[128]. Всякое же изменение имеет причину, которая обнаруживает свою каузальность в течение всего времени изменения"[129], – писал Кант во Второй аналогии опыта, вызвав у Шопенгауэра два возражения.

"1. Между двумя мгновениями нет времени, как нет времени между двумя столетиями[130]: так как во времени, как и в пространстве, имеется чистая граница. То, что мы воспринимаем в ней a priori, есть предел, хотя мы не можем его представить ни в заполненном времени, ни в заполненном пространстве <...>.

2. Время есть Quantum continuum. Оно не дискретно, ибо пустое время не представимо и отменит единство нашего опыта. Таким образом, в каждой части времени должно что-то происходить[131], и последовательность происходящего должна быть континуумом"[132].

Не иначе как отдавая дань традиции, Шопенгауэр заключил свой обзор первого класса субстанций, подчиненных закону достаточного основания, предостережением о возможных четырех типах ошибок:

1. Причинами могут быть лишь СОСТОЯНИЯ, а не объекты. Объекты, помимо формы и качества, обладают материей, основным свойством которой является неизменность. "Таким образом, изменя-

---

[128] Эта мысль Канта могла быть навеяна рассуждением Лейбница о непрерывном, как состоящем не из точек, а из единиц (см.: главу 2, сноску 104).

[129] *Кант И*. Т. 3. С. 207.

[130] Ссылка на "время между двумя столетиями" вероятно, была заимствована из рассуждений Ньютона, который, доказывая относительность времени, указал на "момент прерывности (час, день, месяц, год)". См. *Лейбниц Г.В.* Т. 1. С. 604.

[131] Мысль о непрерывности движения, кажется, не исключала для Шопенгауэра Декартовских моментов «скачка», видимо, отражавших состояние науки конца XIX века. Уже Койре мог суммировать понимание движения с позиций начала XX века так: «Движение с необходимостью является непрерывным – абсолютный скачок являлся бы отрицанием движения. Движущееся движется и находится в движении в каждое мгновение и в каждой точке своей траектории. Зато оно не движется ни в месте, где оно *есть*, ни в месте, где его больше *нет*, следовательно, ни в точке и ни в момент прибытия». См. *Койре А*. Op. cit. С. 47.

[132] Обратим внимание, что эта мысль сформулирована в переработанном издании «О четвероякам корне», помещенном в седьмой том его собрания сочинений.

ются лишь формы невозникающей и неисчезающей материи, в то время как действительное существование, переход в существование того, что прежде вообще не было, невозможен"[133].

2. Понятие "причины" не может быть перенесено на две сущности: "материю" (в силу ее постоянства) и "силы природы"[134]. Ведь с помощью науки мы никогда не проникаем в сущность вещей. Поэтому то, "на что не отважится ни одно объяснение", называют эвфемистически "силами природы". А между тем, силы природы являются вечной тайной, и, как воля и материя, о чем ниже, не подчинены закону основания.

3. Всякое указание на "первопричину" заключает противоречие ("contradictio in adjecto"), ибо в самом понятии причины уже содержится изменение относительно того, что было раньше[135], и

4. Использование понятия "взаимодействия", допускающее, что действие есть причина своей причины, а следовательно, что последующее существует одновременно с предыдущим"[136].

---

[133] *Schopenhauer A.* Ibid. Band I. $ 20. S. 35-36. "Я называю эту форму закона достаточного основания формой становления, т.к. его применение всегда предполагает изменение, наступление нового состояния. К ее существенным качествам, далее, относится то, что причина всегда предшествует действию, что и позволяет узнать, какое из двух связанных каузальностью состояний есть причина, а какое – действие". Ibid. S. 41-42.

[134] «*Норма*, которой следует сила природы при *появлении* в цепи причин и действий, следовательно, связь, соединяющая силу природы с этой цепью, есть *закон природы.* Однако, смешение силы природы с причиной столь же часто, сколь гибельно для ясности мышления. Кажется даже, что до меня эти понятия никогда отчетливо не разделялись, хотя это крайне необходимо. Не только превращают силы природы в причины, называя причиной электричество, тяжесть и т.д.; некоторые даже видят в них действие, спрашивая о причине электричества, тяжести и т.д., что абсурдно; <...> каждая *подлинная*, следовательно, действительно исконная сила природы, к числу которых принадлежит и каждое химическое свойство, есть, по своей сущности, qualitas occulta, т.е.недоступная физическому объяснению, а доступная только объяснению метафизическому, т.е. выходящему за пределы явления". Ibid. S. 45-46.

[135] «Послужи первичное состояние причиной только с определенного времени, что-то должно было его *изменить* к настоящему времени, тем самым выведя его из состояния покоя, но в таком случае что-то добавилось, произошло изменение, о *причине* которого, т.е. о предшествующем ему изменении, мы сразу же должны спросить, и мы вновь забираемся на лестницу причин, и все выше и выше гонит нас по ней неумолимый закон каузальности – in infinitum, in infinitum". Ibid. S. 38.

[136] Ibid. S. 37-38. Здесь Шопенгауэр определенно имеет в виду Третью аналогию опыта Канта (см. главу 5, сноску 26).

В зависимости от характера подверженных изменению объектов, каузальность может быть трех видов. Собственно "причина" относится лишь к "*неорганическому* царству природы". И лишь механика, физика и химия имеют дело с причиной и действием. Уже к объектам органического мира применимо понятие не причины, а "раздражения". И последний вид каузальности, ведающий "собственно животной жизнью, следовательно, деятельностью, т.е. внешними, сознательно совершаемыми действиями всех животных существ"[137], называется мотивом, средой которого является интеллект, а, стало быть, познание.

"Животное движется, как животное, всегда согласно какой-нибудь цели или назначению: их животное должно познать <...>. В соответствии с этим, "животное" можно определить, как то, "что познает" <...>. При отсутствии познания, нет движения по мотивам: остается только движение, вызываемое раздражением, растительная жизнь: поэтому "раздражение" и чувственность взаимозаменяемы"[138]. Кроме того, "мотив" отличается от "раздражения" тем, что мотив может быть воспринят мгновенно, в то время как восприятие раздражения, связанное с "соприкосновением" и, возможно, даже "проникновением", требует продолжительного времени. И, несмотря на то, что "мотив", как и причина, действует с той же необходимостью, различие во временной продолжительности существенно отличает интеллект человека от интеллекта прочих животных. Интеллект животного познает лишь настоящее, т.е. созерцаемое "сейчас", в то время как интеллект человека, будучи "двойственным", обладает, кроме созерцания, "абстрактными понятиями". С ними как раз имеет дело второй класс объектов, подчиненных закону достаточного основания.

Этот второй класс охватывает "*абстрактные* представления", которые можно также определить как *представления из представлений*, т.к. они выводимы из созерцаемых представлений. "Такие представления называются *понятиями*, т. к. каждое из них содержит, или, скорее, под каждым из них содержится бесчисленное множество отдельных вещей, которые и составляют его *совокупное содержание*"[139]. Предикат "абстрактные представления" дан "понятиям" ввиду того, что в понятиях мыслятся обособленно части созерцаемых представлений, обращая их в свойства, которые уже нельзя

[137] Ibid. S. 46-47.
[138] Ibid. S. 47.
[139] Ibid. $ 26. S. 98.

созерцать, а можно только мыслить. А так как в процессе образования понятий части созерцаемых представлений "опускаются", каждое понятие может быть мыслимо как общее, или genus, в отличие от созерцаемых представлений (species). Мышление понятиями (не созерцаемыми представлениями) составляет "сущность" нашего разума. И в разуме понятия фиксируются "произвольными знаками" – словами. "Как рассудок имеет только одну функцию, – непосредственное познание отношения между причиной и действием; как созерцание действительного мира, а также всякий ум, всякая смышленность и изобретательность, при всем разнообразии их применения, представляют собой не что иное, как проявление этой простой функции, – так и разум имеет одну функцию – образование понятия"[140].

Если говорить о мышлении в узком смысле, то его делом является распоряжение понятиями, т.е. удержание в сознании представлений этого класса. Поэтому мышление всегда опосредовано – факт, который завоевал ему определение *ре-флексии*, этимологически указывающее на вторичность процесса. "Рефлексия, как оптический троп, выражает одновременно производность и вторичность этого вида познания"[141]. В этом месте Шопенгауэр делает оговорку, указав, что, поскольку в понятиях содержатся лишь абстракции, понятиями легче всего оперировать, из чего может быть сделан вывод, которого не делает Шопенгауэр, но делаю я в работе "Чтение после чтения", что злоупотребление абстракциями есть верный путь к тривиализации мысли. В пользу моего вывода говорит следующая мысль Шопенгауэра, заключающаяся в том, что мышление посредством созерцаемых представлений следует отнести к "подлинному ядру познания", существующему у большинства людей "лишь рудиментарно, часто даже только номинально"[142].

---

[140] *Schopenhauer, A.* Die Welt als Wille und Vorstellung. Указав там же, как Кант "запутал и исказил понятие сущности разума", отнеся его к категории сверхчувственного, Шопенгауэр делает такое замечание: "Кто озаботится тем, чтобы просмотреть в этом отношении тома философских книг, появившихся после Канта, тот поймет, что, подобно тому, как ошибки правителей искупаются целыми народами, так заблуждения великих умов пагубно влияют на целые поколения, на целые века <...>. И все это происходит потому, что, как говорит Беркли, "мало людей мыслят, но все хотят иметь мнение". *Schopenhauer, A.* Die Welt als Wille und Vorstellung. $ 8. S. 46.

[141] *Schopenhauer, A.* Über die vierfache Wurzel des Satzes. $ 27. S. 101.

[142] Ibid. $ 28. S. 103.

Конечно, приписав мышлению в узком смысле свойство "распоряжаться понятиями", Шопенгауэр мог иметь в виду предписываемое логикой "учение о суждениях" (их "соединение" "разъединение", "модификация")[143], которые по необходимости должны быть *истинными*[144]. И именно по отношению к этому учению закон достаточного основания является, по Шопенгауэру, значимым, как закон основания *познания*, известный под именем четырех законов мышления. Таковы:

1. Суждения, позволяющие проверять данное суждение на "логическую истинность"[145].

2. *Опыт*, т.е. *созерцаемые* представления, дающие суждению материальную или эмпирическую истинность.

3. Условия возможности опыта (либо пространство и время, либо закон каузальности)[146], заложенные в рассудке.

4. Формальные условия мышления, заложенные в разуме, которые позволяют проверку на мета-логическая истинность[147].

---

[143] Ibid. $ 29. S. 105.

[144] "Следовательно, истина есть отношение суждения к чему-то, от него отличному, которое называется его основанием". *Ibid.* $ 30. S. 106.

[145] "Те суждения, истинность которых познается из четырех известных законов мышления, можно рассматривать как обоснованные другим суждением. Например, суждение "треугольник есть ограниченное тремя линиями пространство", имеет своим последним основанием закон тождества, т.е. выраженную им мысль. Суждение "нет тела непротяженного" имеет своим последним основанием закон противоречия. Суждение "каждое суждение либо истинно, либо не истинно" имеет своим последним основанием закон исключенного третьего". Наконец, суждение "никто не может принять что-либо за истину, не зная, почему", имеет своим последним основанием закон достаточного основания <...>. Поэтому я не могу одобрить, что до сих пор в логике всем суждениям, основанным только на законах мышления, приписывалась *внутренняя истинность* <...>. Каждая истинность есть отношение суждения к чему-нибудь вне его, а внутренняя истинность — противоречие». Ibid. $ 30. S. 106-107.

[146] Примерами таких суждений является вся чистая математика или априорные предикабилии типа: «две прямые не замыкают собой пространство», «ничто не происходит без причины», «3 х 7 = 21», «Материя не может ни возникнуть, ни исчезнуть». Ibid. $ 30. S. 108.

[147] Таких условий четыре: "Субъект равен сумме своих предикатов, или а = а"; "Субъекту нельзя одновременно иметь предикат и не иметь его, или а = -а = 0"; "Из двух конрадикторно противоположных предикатов один должен подходить каждому субъекту"; "Истинность есть отношение суждения к чему-либо вне его, рассматриваемое как достаточное основание". Эти условия мышления были, как известно, подвергнуты резкой критике Гегелем (см. сноски 89-92).

Со времен античности под разумом, или логосом, могло пониматься познание, имеющее дело только с представлениями, т.е. "познание абстрактное, дискурсивное, рефлектированное, связанное со словами и опосредованное". Ему всегда противопоставлялось познание "интуитивное, чувственное и непосредственное"[148]. И если между двумя этими типами познания могла возникнуть путаница, которая, на самом деле, существует повсеместно, ответственность за нее, по мысли Шопенгауэра, могла лежать на Канте, т.к. именно Кантом было заложено основание для интерпретации разума как способности "Сверх-чувственного" или "Абсолюта", "близкая к способности оракула". И именно от Канта, а точнее, из главной посылки "Критики практического разума", пишет Шопенгауэр, могло возникнуть убеждение, что разум способен выводить суждения не из предметов, полученных от рассудка, а **непосредственно** из чувственных объектов[149].

Тут следует обратить внимание, что Кант особо оговаривает эту "мнимую" способность разума выводить суждения непосредственно из чувственных объектов только для практического разума. "Но впоследствии мы узнаем, – обещает он со страниц "Критики чистого разума", – что в отношении *практического применения* разум имеет право допускать нечто такое, над чем он не властен в чистой спекуляции без достаточных оснований для доказательства <...>. Итак, в сфере практики у разума есть владения, законность которых он не должен, да и не мог бы доказывать[150]. Но, как следует из замечаний Шопенгауэра, свое обещание Кант не выполнил, ибо нам так и не удалось узнать, на каком основании разум предписывает нам законы, применение которых должно лежать в области чувств[151].

---

[148] Ibid. $ 34. S. 110.

[149] "И эта мнимая способность *внимать* (Vernehmen) и дала, согласно остроте Якоби, разуму его наименование (Vernunft), как будто не ясно, что оно заимствовано из языка, разумом обусловленного, и связано со способностью понимать слова, в отличие от способности только слышать, которая присуща и животным". Ibid. $ 34. S. 112-113. Другим примером такого смешения понятий является, по мысли Шопенгауэра, способ образования слова «Ahnung" (предчувствие) "путем удаления быквы "d" из слова Ahndung (наказание)". Ibid. S. 113.

[150] *Кант И*. Т. 3. С. 569.

[151] В этой связи заслуживает внимания тот факт, что, говоря о "владении" разума, "законность которого он не должен доказывать", Кант вменяет это доказательство в обязанность "противнику", при этом уже заранее ставя последнего в положение побежденного. "Но так как противник, желающий доказать несуществование подвергнутого сомнению предмета, знает о нем так же мало, как и тот,

Третий класс *закона достаточного основания бытия* (principium rationis sufficientis essendi) составляют “a priori данные созерцания форм внешнего и внутреннего чувства, пространства и времени”. Являясь “способностями представлений”, эти объекты отличаются от объектов первого класса (объектов чувственного созерцания), как материя[152] отличается от формы. Об этих способностях представлений Шопенгауэр сообщает, не иначе как заимствовав положение Канта о синтезе представлений (см. главу 5, сноску 43), что они “*воспринимаются* в становлении совместно” (и в пространстве, и во времени)[153].

С различением объектов третьего класса от объектов первого связано размежевание закона достаточного основания в чистом виде (закона бытия), и закона причинности (закона становления). Причем, под “бытием” Шопенгауэр мог понимать существование вещей как в том или ином месте в пространстве, так и в их последовательности во времени. И так как оба эти типа бытия существуют обусловленно, т.е. как местоположение фигур друг подле друга и друг за другом, их постигнуть можно только созерцанием, и никогда ни рассудком и ни разумом: “ведь из понятий нельзя уяснить, что находится наверху, что внизу, что справа и что слева, что сзади и что спереди, что прежде и что после”[154].

И тут имеется такая тонкость. Так как в пространстве нет последовательности, положение любой фигуры (скажем, линии) относи-

---

кто настаивает на действительности этого предмета, то в выгодном положении оказывается здесь тот, кто утверждает нечто, как практически необходимое предположение <...>. Действительно, он вправе, как бы в целях необходиной самообороны, применять для защиты своего доброго дела те же средства, что и противник, а именно, прибегать к гипотезам, которые служат не для усиления доказательств, а только для того, чтобы показать, что противник слишком мало знает о предмете спора, чтобы тешиться превосходством спекулятивного знания над нашим”. *Кант И*. Т. 3. С. 569. Как видим, воинствующая позиция Канта по вопросам ведения спора вряд ли изменилась со времени дебюта.

[152] Материю Шопенгауэр определяет как “условие причинности” (или становления), а точнее, как “установление (Bereinigung) времени и пространства”, проявляющееся как смена акциденции при неизменности субстанции. Из этого положения он выводит, что материя есть всецело причинность”, которая существует только для рассудка, как ее условия. *Schopenhauer A*. Die Welt als Wille und Vorstellung. $ 26. S. 160.

[153] *Schopenhauer A*. Über die vierfache Wurzel des Satzes. $ 35. S. 130.

[154] Ibid. $ 36. S. 131. Лейбниц и следом за ним Кант решают этот вопрос в контексте отношения положения тел в пространстве: (см. главу 5, сноски 180-182). Гегель затрагивает его, рассуждая об отношении определений (см. сноску 100).

тельно любой другой из возможных фигур (линий) определяет и ее положение относительно всех остальных фигур. Каждая фигура полагается, как определяющая, так и определяемая, и **познается** из положения других, т.к. они имеют "из-за общности границ свое основание бытия одна в другой"[155].

Тот факт, что этот предикат, "познается", является ключевым словом для Шопенгауэра, ибо закон достаточного основания бытия в чистом виде, в отличие от закона каузальности, есть закон ПОЗНАНИЯ (**выведения следствия из основания**), в то время как с каузальностью связан закон ИЗМЕНЕНИЯ (**выведение действия из причины**)[156]. Не случайно поэтому моделью для применения закона достаточного основания **бытия** является либо арифметика (исчисление, основанное на том, что каждое мгновение, следующее из предшествующего, обусловлено им и, стало быть, сугубо индивидуально), либо геометрия, где пространственные объекты различаются тем, что они пребывают в разных местах. А если каждый объект индивидуален, как индивидуально каждое число, полагает Шопенгауэр, если к объекту и к числу применимо одно и то же понятие identitas indiscernibilium ("тождество неразличимых"), то должен был быть прав Кант (см. главу 5, сноску 56), утверждая, что "существует только одно пять и только одно семь. И здесь можно было бы найти основание того, что 7 + 5 = 12 не идентичное (аналитическое – А.П.) понятие, как утверждает Гердер в своей "Метакритике", а, как глубокомысленно определил Кант, синтетическое суждение a priori, основанное на чистом созерцании. Идентичное суждение – это 12 = 12"[157].

К четвертому классу и к господствующей в нем форме закона достаточного основания относится только один объект. И им является "субъект волеизъявления", который возникает вследствие распадения "Я" на "познающий" субъект, который никогда не может быть обьектом или представлением, т.е. никогда не может быть познан, и на "познаваемый" объект, который, помимо того, что он является объектом, есть еще и субъект волеизъявления. Как видим, в

---

[155] Ibid. $ 37. S. 132-133.

[156] Тут Шопенгауэр делает оговорку, которую, вероятно, имел в виду Гегель, когда писал о "регрессе от причин к причинам и прогрессе от действий к действиям (см. сноски 119-121): "Во многих случаях то, что по одной форме нашего закона является следствием, по другой оказывается основанием, ибо очень часто действие есть основание причины". *Schopenhauer A.* Ibid. $ 36. S. 131-132).

[157] *Schopenhauer A.* Ibid. $ 39. S. 135.

этом классе представлений каузальность возникает в новой среде и служит иному типу познания: "оттого с ней соотносится совсем особая форма нашего закона, закон достаточного основания действия, principium rationis sufficientis agendi, короче, *закон мотивации*"[158]. Но в чем могла заключаться эта новизна?

Хотя Шопенгауэр этого вопроса не поднимает, его собственная концепция "воли", кажется, разрабатывалась в контексте мыслей Лейбница. "Несомненно, что нет ничего без достаточного основания к тому, почему оно /тело – А.П./ скорее существует, чем не существует, и почему оно скорее таково, а не иное. Относительно вещей, однако, самих по себе индифферентных, одна чистая воля, не испытывая никакого воздействия извне, является таким достаточным основанием"[159], – писал Лейбниц Кларку, под "волей" имея в виду волю Бога. Но когда Кант, а следом за ним Шопенгауэр, передали владение чистой волей двойственному[160] самопознанию человека, мысль Лейбница о безосновности воли стала основополагающей в их учении. То же можно сказать о положении Шопенгауэра о том, что тождество субъекта волеизъявления и познающего субъекта, скрытое в самопознающем "Я", необъяснимо. Хотя сам Шопенгауэр мог дать этому положению формальное объяснение, указав, что наша познавательная способность ограничивается лишь правилами соотношений объектов и никогда не правилами соотношения субъекта с объектом[161], его объяснение дается без учета особенностей

---

[158] Ibid. $ 43. S. 145.

[159] *Лейбниц Г.В.* Т. 1. С. 445.

[160] "С точки зрения познания, можно сказать "Я познаю", и это будет аналитическим суждением, напротив "Я изъявляю волю" будет синтетическим суждением, и притом суждением a posteriori, т.е. данным в опыте, и именно во внутреннем опыте (во времени). В этом смысле, соответственно, субьект волеизъявления был бы для нас объектом. Глядя внутрь себя /внутрь своего тела – А.П./, мы всегда находим себя волеизъявляющими". *Schopenhauer, A.* Über die vierfache Wurzel des Satzes. $ 42. S. 143. Еще яснее эта мысль выражена в главном труде Шопенгауэра. "Это тело для чисто познающего субъекта как такового является таким же представлением, как и всякое другое, объектом среди объектов: его движения, его действия в этом отношении известны субъекту не больше, чем изменения всех других созерцаемых объектов, и они остались бы для него так же чужды и непонятны", если бы ему не дан был "ключ к его собственному явлению, которым является его воля". *Schopenhauer A.* Die Welt als Wille und Vorstellung. $ 18. С. 118-119.

[161] "Тут следует остерегаться ошибки, будто бы потому, что созерцание имеет место при посредстве познания причинности, в отношения причины и действия вступают объект и субъект; напротив, такое отношение всегда существует между

класса, субъективный коррелят которого находится "в самопознании"[162].

Но что такое это самосознание? И тут существенно запомнить одну особенность. "Я" познающего субъекта, которому субъект волеизъявления дается непосредственно, вправе спросить "почему?", т.е. по какому "мотиву" то или иное действие волеизъявляющего субъекта могло последовать в данный момент?[163] Но вместе с тем он не может спросить о мотивации всех действий волеизъявляющего субъекта, т.к. в четвертом классе объектов сущностные мотивы остаются непознаваемы, как непознаваемой остается сущность процессов, происходящих внутри нас.

Установленное выше тождество "Я" (познающего и волеизъявляющего субъекта) оказывается возможным потому, пишет Шопенгауэр уже в своем главном сочинении, что тело дано субъекту и "как представление в созерцании рассудка", и как "акт его воли". "Волевой акт и действия тела — это не два различных состояния, объективно познанных и подчиненных закону причинности; они не находятся друг с другом в отношениях причины и действия; нет, они представляют собой единство и тождество, но только данное двумя различными способами — один раз совсем непосредственно и другой раз в созерцании рассудка. Действие тела есть не что иное, как объективизированный, т.е. вступивший в созерцание, акт воли"[164]. И хотя акт воли познается в мотивах, знание мотивов вовсе не объясняет сущности желаний волеизъявляющего "Я", т.к. мотивы определяют лишь

непосредственным и опосредствованным объектами <...>. *Schopenhauer, A.* Die Welt als Wille und Vorstellung. $ 5. S. 15. "Здесь же, где речь идет о субъекте, правило познания объектов неприменимо, и действительное тождество познающего и познаваемого (волеизъявляющего), т.е. субъекта "Я" с объектом "Я", дано *непосредственно*". *Schopenhauer, A.* Über die vierfache Wurzel des Satzes. $ 42. S. 143.

[162] Ведь будучи сопоставлен с субъективным кореллятом первого класса представлений, которым является рассудок, с коррелятом второго класса представлений, которым является разум, и коррелятом третьего класса (чистой чувственностью), субьективный кореллят четвертого класса представлений всецело находится "во внутреннем чувстве или вообще в самосознании". *Schopenhauer A.* Ibid. S. 143.

[163] Припомним, что "мотив" уже был определен Шопенгауэром как форма каузальности, управляющая собственно животной жизнью (после "причины", определяющей изменения в неорганическом мире, и "раздражения" как основания изменений органического мира).

[164] *Schopenhauer A.* Die Welt als Wille und Vorstellung. $ 18. S. 119-120.

"то, что я хочу в данное время, на данном месте, при данных обстоятельствах, но не то, что я вообще хочу, т.е. они не определяют принципа моих желаний"[165]. И хотя явлениями (Erscheinung) воли ведает закон мотивации, сама воля лежит вне этого закона. Воля есть, если воспользоваться формулировкой Канта, "вещь в себе". И именно ее безосновность дает ей право называться свободной волей[166].

Все, что нам известно о вещах, это представления. Что касается их внутренней сущности, она остается для нас закрытой даже тогда, когда причины их изменения нам известны. Правда, есть один объект, знакомый нам не только со стороны представлений, но и по проявлениям воли. И это мое собственное тело. И если можно говорить о познании нами изменений органических и неорганических тел согласно внешним раздражениям или внешним причинам, оно возможно лишь благодаря тому, что мы сравниваем изменения нашего тела по собственным мотивам, которые нам доступны. И если традиционно человек познает организацию своего тела и свою волю через механические причины (силу электричества, химизм, механизм и т.д.), я предлагаю поступать обратным образом и пытаться определить причины изменений неорганических сил из моего собственного движения по мотивам, признавая их "тождественными по характеру с тем, что во мне предстает, как воля, и отличными от нее только по степени. Это значит, что установленный в трактате о законе оснований четвертый класс представлений должен сделаться для меня ключом к познанию внутренней сущности первого класса, и из закона мотивации я должен научиться понимать закон причинности в его внутреннем смысле"[167].

Хайдеггер

Закону достаточного основания было посвящено 13 лекций, прочитанных Хайдеггером во Фрайбургском университете в зимний семестр 1955/1956 г. Год спустя вышла книга под названием "Der Satz vom Grund" ("Положение об основании"), на которую в даль-

[165] *Schopenhauer A.* Ibid. $ 20. S. 127.

[166] При этом Шопенгауэр не устает повторять, что из факта безосновности воли нельзя заключать о свободе человека поступать так, как ему заблагорассудится. Ведь личность, или индивид, есть не воля, а явление воли и, как все явления, по необходимости подчиняется закону достаточного основания. А это значит, что "несмотря на все решения и размышления, он не изменит своей деятельности и от начала до конца жизни должен проявлять один и тот же <...> характер, как бы играть до конца однажды выбранную роль". *Schopenhauer A.* Ibid. $ 23. S. 135.

[167] *Schopenhauer A.* Ibid. $ 24. S. 150.

нейшем я буду ссылаться. Помимо этого, считаю нужным довести до сведения читателя, что в своем чтении я позволила себе две вольности. Во-первых, я исключила из рассмотрения "**способ доставки**" Хайдеггера, поразивший потомков своей оригинальностью. Этот способ, или его "стиль" достаточно подробно рассматривается в уже упомянутой работе "Чтение после чтения". Там, среди прочего, и опознаются "движения" его мысли – прыжки вперед, возвраты, предуведомления, пророчества и погружения в этимологию. Там же обозначаются истоки этого "способа доставки", включая школы, где по сей день может быть получена адекватная подготовка. Во-вторых, и это вытекает из пункта один, мое чтение указанных лекций Хайдеггера начнется лишь с восьмой, т.е. с той лекции, в которой впервые упоминается имя Канта. Кант, по мысли автора, был выплеснут западноевропейской традицией, следом за Лейбницем, как некий "посыл судьбы". Все лекции, предшествующие этому судьбоносному моменту, читаются мной лишь как подготовка к драматизму этого события, т.е. принадлежат к "стилю", как указано, рассмотренному в другой работе.

Я думаю, не будет большим упрощением задачи Хайдеггера, если она с самого начала будет сформулирована так: "Критики" Канта являются не чем иным, как иначе записанным положением об основании. Речь должна пойти об их тождественности в Гегелевском смысле, т.е. тождественности, не исключающей различия. Но как все это могло мыслиться Хайдеггером?

Появление Лейбница, пишет он, определило мышление Нового времени, положив конец инкубационному периоду западноевропейской мысли. Лейбниц провозгласил principium rationis, т.е. положение об основании, *Nihil est sine ratione*, и провозгласил его так, что требование, заключенное в этом положении, оказалось наконец расслышанным, дойдя до ума философов. И все же "наиболее скрытые глубины" мысли Лейбница, подтверждающие то, что "глубокие воззрения сияют лишь во тьме", попрежнему остались не востребованными[168]. В частности, было оставлено без внимания предупреждение Лейбница о том, что положение об основании, "**ничего** нет без основания", является правилом, содержащим исключения[169].

---

[168] *Heidegger M.* Der Satz vom Grund. Frankfurt am Mein. 1997. S. 64.

[169] В качестве свидетельства приводятся строки Ангелуса Силезиуса: "Роза существует без почему/ Она цветет, потому что она цветет/, Не обращая внимания, не спрашивая, видят ли ее". Ibid. С. 61.

"О чем же высказывается положение об основании?" – ставит вопрос Хайдеггер еще в шестой лекции, ища ответа в том, что он называет второй "тональностью (Tonart)"[170]. В ней положение об основании, *Nihil est sine ratione,* приобретает "грамматически" новое выражение, уже не отрицательное, а утвердительное: *ничто не **есть** /выделено мной – А.П./ без основания* (всякое сущее **имеет** основание). Таким образом, во второй "тональности" субъектом высказывания оказывается уже не "основание", а "всякое сущее", а положение "иметь основание" отходит в предикат, из чего следует, что положение об основании уже становится высказыванием о сущем.

Но что сделал Лейбниц такого, что могло положить конец инкубационному периоду западноевропейской мысли? Читателю следует быть готовым к тому, что он не найдет в лекциях Хайдеггера текстов Лейбница[171]. Скорее, он найдет размышления самого Хайдеггера, комментирующего одну максиму Лейбница, principium reddendae rationis sufficientis (определение положения об основании) сначала в отрицательной форме, т.е. в первой "тональности" ("Ничего нет без достаточного основания, которое требует своей доставки"), а затем в утвердительной форме, т.е. во второй "тональности": "Всякое сущее имеет свое достаточное основание доставленным (zuzustellenden)". Этим положением Хайдеггер начинает седьмую лекцию, где-то между строк отыгрывая тождество "нет"="не есть" и, опять же между строк бросая такую тираду: "Каким-то образом, слово "есть" называет бытие. Перенесение ударения позволяет нам услышать созвучие "бытия" и "основания". Положение об основании, услышанное в новой тональности, говорит: "К бытию принадлежит то же, что и основание". Положение говорит теперь о бытии"[172].

Так открывается новая страница под общим названием "Вопрос о бытии". А с подменой сущности на бытие, предупреждает Хайдеггер, вовсе не отпадает вопрос о сущности. Напротив, сущности надлежит не только сохраниться, как основанию, но и стать **тождественной** /выделено мной – А.П./ с бытием. И тут хотелось бы не пропустить одной казуистическую детали. Позаимствовав у Гегеля положение о том, что основание и бытие являются **тем же самым**, но не

[170] В первой тональности положение рассматривается в его привычном варианте "Ничего нет без основания".

[171] Аналогичным образом Хайдеггер поступит и с Кантом.

[172] Ibid. С. 75-76.

являются **равенством** /выделено мной/, Хайдеггер либо не удосужился, а, возможно, не пожелал сослаться на Гегеля, в связи с чем предложил свое собственное объяснение. Оказывается, на нетождественность "основания" и "бытия" указывает различие имен (!): "основание" и "бытие". Далее, из положения, заимствованного у Гегеля, о том, что равенство является одновременно и различием, Хайдеггер делает заключение: "Бытие по сути есть основание"[173], "сущностно единое и чуждое ему" (скажет он в другом контексте). И тут возможна такая мысль. "Заключение" (от "сущего" к "бытию" и затем к "основанию" и далее, как увидим, к "истине") есть не что иное, как ухаб мысли, "прыжок", являющийся для Хайдеггера особой темой, которую он, кажется, готов разделить с каждым автором, выбранным им для размышлений. Вот что пишет он в монографии о Ницше.

"Что есть сущее", являтся ведущим вопросом. "Однако, он есть лишь *предпоследний* вопрос. *Последний* и, таким образом, *первый,* гласит: что есть само бытие? Этот вопрос, который разворачивается и обосновывается в первую очередь, мы называем основным вопросом философии, потому что в нем философия сначала вопрошает об основании сущего, как основании, и тут же о своем собственном основании и затем обосновывает самое себя. Прежде, чем поставить этот вопрос как таковой, философия должна, если она действительно хочет себя обосновать, всегда оставаться на пути учения о познании и сознании. Всегда оставаться на том пути, который пролагается, так сказать, в прихожей философии, а не вращается в самом ее средоточии <...>.

Однако, когда ставится вопрос (что есть сущее?) и основной вопрос (что есть бытие?), тогда вопрошается: что есть. Мышление ищет раскрытия сущего в целом и раскрытия бытия[174]. Сущее должно приноситься в открытое (das Offene) самого бытия, и бытие должно

[173] Ibid. С. 76.

[174] Этот оборот мысли («мышление ищет»), типичный для Хайдеггера и свидетельствующий о неразличении действия субъекта, от того, на что это действие направлено, идет, как указывалось в главе 5, от Канта. Однако, возведению этого неразличения в принцип мы обязаны неокантианцам (см. главу 5, сноску 126). Точка зрения определяет позиции субъекта и объекта, как если бы точка зрения диктовалась кем-то свыше. Мышление, знание, переживание становятся субъектами высказывания, расширяя собственные функции, как объектов мысли субъекта. Заняв эту позицию, Хайдеггер мог выразить свое молчаливое несогласие со своим учителем, Гуссерлем, который, кажется, возвратил субъекту свои законные права мыслящего Я.

приноситься в открытое своей сущности. Открытость (Offenheit) сущего мы называем несокрытостью (Unverborgenheit): aletheia, истина. Ведущий и основной вопросы философии вопрошают о том, что есть сущее, и что есть бытие в истине. В вопросе о сущности бытия вопрошание совершается так, что вне этого вопроса больше ничего не остается, даже ничто. Поэтому вопрос о том, что есть бытие в истине, должен одновременно вопрошать, что есть сама истина, в которой проясняется бытие <...>. В основном и ведущем вопросах о бытии и сущем глубочайшим образом вопрошается также о сущности истины <...>. Например, ставится вопрос о том, каким образом и то, и другое сущностно едины и чужды друг другу, "где", в какой области они вообще со-бытийствуют, и каким образом "есть" сама эта область"[175]?

Но что следует из того, что "Бытие в сущности есть основание"? Кант, а затем и Шопенгауэр, заключают из этого положения, что основание безосновно: основание, которое находится в самом предмете, не может служить основанием самому себе. К такому же выводу приходит и Гегель, хотя и с иного конца (см. сноску 104). Если бытие есть основание, рассуждает Хайдеггер, надо полагать, держа в голове ход мысли Канта, оно уже не может обладать основанием, обосновывающим это основание. А это означает, что основание у бытия отсутствует. И далее Хайдеггер делает новый прыжок с привлечением немецкой идиоматики. "Основание отпадает от бытия (der Grund bleibt ab vom Sein)", – говорит он. И ввиду такого от-падения основания (Ab-bleibens des Grundes) бытие есть бытие без-дна (Ab-Grund)"[176].

Тут Хайдеггер делает некоторое терминологическое уточнение, предупреждая, что вступление на путь выяснения положения об основании сопряжено с "прыжками", которые метафорически будут называться "тональностями", а буквально – формой "отталкивания", причем, отталкивание следует понимать как удерживание в поле зрения территории, оставленной позади. "Прыжок мышления не оставляет то, от чего он отталкивается, позади себя, а присваивает его неким более изначальным образом. Соответственно, мышление в прыжке становится памятью не о том, что прошло (Vergangenes), а скорее о том, что было (Gewesene)"[177], причем, под

[175] Хайдеггер М. Ницше в 3-х т.т. Т. 1. Спб. 2006. С. 68-69.
[176] *Heidegger M.* Der Satz vom Grund. C. 76-77.
[177] Ibid. C. 88-89.

тем, что "было", следует понимать длящиеся впечатления, которые удерживаются после прыжка и расширяют горизонт. Конечно, это небулезное определение "прыжка мышления" могло позволить мыслящему субъекту, Хайдеггеру, оборвать свой нарратив в любой точке, с тем чтобы прыжком перескочить через "без-дну" и затем, следуя тому или иному капризу, безболезненно вернуться к исходной позиции, что нам еще предстоит засвидетельствовать. Нам также предстоит увидеть, как одним "прыжком мышления" Хайдеггер поместит Лейбница и Канта одновременно и в поле обозримости "западноевропейского мышления", и за его пределы. И что, если не "прыжок мышления", позволит тому же "мыслящему субъекту" толковать западноевропейское мышление не как традицию, которую можно наследовать, а как некий "**посыл судьбы** /выделено мной – А.П./"?

"Обычно под посылом судьбы мы понимаем то, что судьбою определено и предназначено: печальный, злой или благой жребий. Это значение производно. Ведь посылать ("schicken") изначально означает подготавливать, приводить в порядок, доставлять любую вещь в то место, к которому она принадлежит, в связи с чем также: предоставлять место и вводить во владение: "вести домашнее хозяйство", "заставлять кладовую" (ein Haus, eine Kammer beschicken) означает: держать дом, жилище в полном порядке, обставленными и убранными"[178]. И далее, с учетом указанных коннотаций, "посыл судьбы" переводится Хайдеггером, как некий "пространственно-временной зазор", где бытие обращается к нам "просветленной стороной", освобождая место для сущего.

Но что такое бытие, которое, не даваясь нам непосредственно, "светится из самого себя" (припомним Кантовское "аффицировать"), делая доступным сущее, но одновременно и скрывая его? О таком бытии, известном еще грекам, мы узнаем, согласно Хайдеггеру, из максимы Гераклита: "Бытие любит прятаться". "Гераклит хочет сказать, – интерпретирует Хайдеггер, переведя глагол "любить", как "принадлежать друг другу вместе", следующее: "Бытию принадлежит некое самораскрывание (ein Sichverbergen)". А из того, что Гераклит "ни в коей мере не говорит, что бытие не означает ничего другого, нежели самораскрывание"[179], Хайдеггер выводит, что раскрытие ("die Verbergung") возможно лишь тогда, когда имеет место некое сокрытие.

---

[178] Ibid. С. 90.
[179] Ibid. С. 95.

Итак, понятие “посыл судьбы” может быть выведено из максимы Гераклита: “Бытие любит прятаться” и ее двойного смысла (“бытию принадлежит некое самораскрывание (и сокрытие)”). И с этим двойным смыслом Хайдеггер мог связывать некий способ “доставки”, или “отправления”, проясняющим смысл “инкубации”, как раз и заключающийся в скрытом виде в том, чему в будущем надлежит стать явным. Но будь это так, разве утверждение, что Лейбниц ознаменовал конец инкубационного периода западноевропейского мышления, не следовало понимать так, что бытие перестает уклоняться, выступая в своей двойной функции (раскрытия и сокрытия)? Вопрос этот решается Хайдеггером отрицательно. Нет, бытие продолжает уклоняться, расширяя горизонт для бытийственного посыла судьбы, который уже отправлен Канту.

Что же получается? С приходом Канта, предположительно обогатившим положение об основании новым смыслом “предметности”, или “воли” (смотри Главу 5, сноску 73), центральной для Хайдеггера могла стать тема отношений Канта и Лейбница.

“С Лейбницем положение об основании достигает ранга высочайшего основоположения. Однако, власть principium rationis настаивает на его /принципа – А.П./ непосредственном применении меньше, чем на следовании правилу мышления”[180]. Тут как раз намечается тот виток прыжка, в котором мысль летит назад, в область, оставленную позади. Прыжок возвращается к месту отталкивания “auf eine neue Weise”[181], разумеется, “неким новым способом”, который заключается в удержании “вместе” того, что оставлено, и того, что обретено”. Речь идет о том, что оставлено в посыле судьбы, как в бытии. Так что же все-таки осталось позади?

Памятуя о мысли Гераклита, что бытию принадлежит самораскрытие, как действие по глаголу “любить” (принадлежать друг другу), Хайдеггер предлагает чтение “Физики” Аристотеля, из которой следует: “Бытие есть то, что является **из себя** /выделено мной – А.П./ более явным”. Но то, что является “из себя” более явным, для нас является менее явным, если исходить из рода и направления нашей обычной способности слышать. Но не может ли

---

[180] Ibid. С. 95. Такое сужение сферы применения закона достаточного основания до “принципов мышления” является неполным, если за образец принять схему Шопенгауэра.

[181] Ibid. С. 101.

это означать, что нам, людям, следует нести ответственность за то, что бытие, являющееся более явным "из себя", представляется нам менее явным"[182]? Как выясняется, эта затемненность бытия для нас, людей, происходит не столько по нашей вине, сколько из-за самой сущности бытия, а именно, из-за его "бытийствования", как "самоуклонения". Но сохраняет ли бытие, уклоняясь, свою сущность? Задается новым вопросом Хайдеггер. Иными словами, способен ли закон достаточного основания удержать сущее бытия от распадения?

И здесь могла возникнуть потребность в новом прыжке – прыжке от Лейбница к Канту, к его "Критикам". Как уже указывалось, "Критики" явились Канту, в соответствии с мыслью Хайдеггера, в судьбоносный момент, как "посыл судьбы", потребовавшей от него доставки положения об основании в новой "тональности". Конечно, эта мысль могла в каком-то смысле лежать на поверхности. Principium rationis Лейбница и способность разума выносить суждения a priori по принципам могли пересечься в сфере "принципов". Но одно дело – заметить поверхностное сходство, а другое – доказать его со всей необходимостью. Как же мог строить свое доказательство Хайдеггер?

"Разум" (и "счет") в переводе на латынь означает "ratio". Но и "критика разума" в том виде, в котором мог мыслить ее Кант, восходит к способности давать основания. В качестве разбега Хайдеггер делает это заключение на основании того, что слово "основание" используется Кантом нечасто. К счастью, не ограничившись этим объяснением, он предлагает иное. "Критика", пишет Хайдеггер, не является способностью "критиковать в смысле указывать на недостатки". "Скорее, критика помещает разум в его границу"[183], причем, слово "граница", продолжает он, запросив этимологию греков, могло носить "характер созываний ("Versammelns")", понимаемый, как начало, "распускание (вещи) в смысле того, что она есть"[184]. Из данной этимологии следует, что граница не воздвигается для того, чтобы что-то отрезать или отвергнуть. Напротив, она "выдвигает представление (die Gestalt) в свет присутствия и несет его. Кант знал об этом в высоком смысле критики"[185], – заключает Хайдеггер, оче-

---

[182] Ibid. С. 103.

[183] Ibid. С. 106.

[184] Ibid. С. 107.

[185] Там же. Тут конечно же уместно было бы спросить, в какой мере знание Кантом греческого языка могло позволить ему заимствовать "высокий смысл"

видно, таким образом понимая закрытый (уклоняющийся) смысл Кантовской мысли.

Но в чем мог заключаться этот высокий смысл Кантовской критики? "Условие возможности a priori" является "лейтмотивом" всего труда Канта. Это условие связано с "поворотом к a priori" (от более раннего к более позднему), напоминающим ретроспекцию самораскрывания. И тут необходимо припомнить, что Аристотель понимал "самораскрывание" как то, что является "более явным" из себя и "менее явным" для нас (см.: сноску 182). Что же можно из этого вывести? Через условия возможности a priori Кант мог задавать нам основания, устанавливающие "границы" разума, понимаемого как созывание ("Versammeln")", и, по посылу судьбы, доставлять и подавать их нам "в полноте их определений", т.е. с учетом "распускания (вещи) как она есть. А если "условия возможности a priori" могут пониматься, как доставка достаточного основания (ratio sufficiens) разумом (ratio), не означает ли это, что существование вещи и ее сущности может быть определено в обратном отношении к разуму? А из этого следует, что сущее, получившее свойства, которые в него вложил разум, становится объектом для субъекта (разума), в то время как сам субьект, "созывающий" условия возможности a priori, обязан своему свойству "созывания" ("Versammeln")" закону достаточного основания. При этом не следует забывать, что бытие не только посылает (аффицирует) себя, но одновременно и уклоняется в этом посылании.

И тут следует рассмотреть это "одновременно", через двойственную способность "ratio", — ratio, как "разум", и ratio, как "основание". Обладая способностью основоположений в целом, разум (и здесь под разумом имеется в виду cogito субъекта: "Я представляю

своих "критик" из греческой культуры? Ведь в школе, которую он закончил (Collegium Fridericianum), основной дисциплиной была латынь. "Ее изучению уделялось не только наибольшее число часов, но и придавалось наибольшее значение. В трех младших классах латыни отводилось 18 часов в неделю, в трех старших классах (из общего числа шести лет обучения) — 6 часов. Большая часть времени посвящалась зубрежке слов, склонений, спряжений и грамматических правил. К третьему году обучения студенты должны были читать Корнелиуса Непоса, к четвертому — повторялись тексты Непоса с добавлением отрывков из Цицерона и поэтических текстов, к пятому — повторялся Цицерон и читался Цезарь, к шестому, помимо Цицерона (De officiis, в числе прочих отрывков), — Муретус, Куртиус и Плиний. Большое внимание уделялось владению устной и письменной латынью. В двух высших классах студентам предписывалось общаться друг с другом исключительно по латыни». *Kuehn M.* Kant. Op. cit. P. 48.

себе нечто, как нечто, – строгая формулировка ego cogito Декарта, строгая формулировка "Я мыслю". В соответствии с этой формулой Декарта, критика теоретического, практического и технического разума измеряется "яйностью Я": субъективностью субъекта"[186], – пишет Хайдеггер. И в той мере, в какой сознание, позволяющее предмету принадлежать себе, может быть названо самосознанием, субъективность, как ratio (разум), может быть отнесена к области оснований (principium rationis). Как мог это видеть Хайдеггер?

"Основание, предоставляющее предмету возможность быть предметом, передает то, что мы называем предметностью предметов. Предметность, это в Кантовском понимании бытие сущего, доступного опыту. И хотя предметность предмета является, очевидно, самой подлинной сущностью предмета, предметность не прикрепляется к предмету и не остается в нем, как какое-либо из его качеств. Напротив, предметность присваивает себе предмет, однако, не задним числом, а прежде, чем он является в качестве предмета как таковой"[187], – пишет Хайдеггер, под завершением процесса перехода к предметности понимая преодоление предмета при вхождении (Einstieg) в "разум". И через этот переход мог он объяснять название Кантовского метода как трансцендентального. Правда, и здесь Хайдеггер, кажется, не отступает от правила "продумывать" термины в их этимологии и, говоря его собственным языком, в "широком временном диапазоне".

Соответственно, термин "трансцендентальный" ("transcendens") "продумывается" им в контексте учений средневековых схоластов, понимавших под этим термином "некий modus, какой-то способ и какую-то меру для измерения всякого сущего как сущего (omne ens qua ens). В частности, суждение "omne ens est unum" ("Всякое сущее есть одно сущее и, как таковое, не является чем-то другим") могло мыслиться схоластами как последствие "consequens", противопоставленное "antecedens"[188]. Но для Хайдеггера здесь существенными могло быть два момента. Во-первых, что самые общие определения сущего "пересекают, перешагивают (transcendere) то, что принадлежит любому сущему; поэтому они называются трансцендентальными". И второе, "та предметность, которая дает предмету

---

[186] *Heidegger M.* Der Satz vom Grund. C. 113.

[187] Ibid. Однако, переход в предметность (или становление вещи объектом), по Канту, происходит не в разуме, как это утверждает Хайдеггер, а в рассудке (см.: главу 5, стр. 276).

[188] Ibid. C. 116.

основание его возможности, является antecedens, предшествующим, чем-то a priori"[189].

Но если сущее становится предметом субъективного разума, "свойственного" Я, к чему может относиться предметность предметности, к предмету или к субьективному разуму, свойственному трансцендентальному Я? Надо полагать, Хайдеггер, как сын своего учителя, Гуссерля, хотя и блудный сын, как принято считать, мог черпать значение слова "предметность" из того же источника, из которого он черпал значение слова "трансцендентальный" (сноска 188), то есть, из источника, питавшего феноменологическую мысль, а именно, из терминологии средневековых схоластов. В каждом психическом акте, полагали они, скрыта интенциональность субъекта, проигрывающего имманентный предмет, как существующий, вне зависимости от того, существует ли он на самом деле или нет. Иными словами, схоластическая мысль допускала несущественность самого существования предмета. И все-таки, как мог осмыслять "предметность" Канта Хайдеггер?

Определение сущего, как трансцендентального объекта, "не исчерпывается в опыте, как предмет свойственного Я субъективного разума. Напротив, отличительной чертой трансцендентального метода является то, что он в качестве определения предметности предметов принадлежит к самой предметности. Доставка достаточного основания для предметов является тем представлением, которое первоначально выдвигает и обеспечивает предметность предметов и поэтому принадлежит предметности, т.е. самому бытию получаемого в опыте сущего"[190]. Однако, "предметность предметов, т.е. объективность объектов, выдвигаемая в представлении, "покоится в субъективности", правда, не в субъективности отдельного человека, а в субъективности, как в способе доставки положения об основании, выступающем в виде рациональности".

Но как предметность предмета могла пониматься греками? Задается вопросом Хайдеггер, предоставляя читателю свободу предположить, что между мыслью греков и мыслью Канта могла иметься восполнимая связь.

Удачный перевод того, что греки называли objectum, принадлежит Лессингу, понимавшему его как "Gegenwurf", т.е бросок напротив, навстречу представлению субьекта. Причем, когда предмет,

---

[189] Ibid.

[190] Ibid. С. 118.

брошенный “представляющему” Я, попадает в распоряжение воображения и основоположений рассудка, объект оказывается не равным представлению субъекта. То “напротив”, в переводе Лессинга, кстати, совпадающее с “напротив” греческого мышления, не тождественны, и, если разобраться в “феномене противостояния”, то следует различать это “напротив” либо в сфере традиционного субъектно-объектного отношения, дальше которого греки не пошли, либо исходя из пост-Кантовского понимания субъекта “как персоны”. “Для греческих мыслителей сущее никогда не было предметом, оно было чем-то продолжающимся во времени и присутствующим “напротив”[191].

Но если “посыл судьбы” для Канта мог заключаться в требовании, чтобы бытие сущего посылало себя в качестве предметности предметов и одновременно уклонялось от проявления своей сущности, “вопрос о сущностном происхождении бытия как предметности не может найти себе места внутри области ratio. Почему? Потому что, благодаря ratio, как субъективности, раскрывается полнота возможных rationes, оснований, заключенных в разуме, и, следовательно, являющихся основанием всякого обоснования”[192]. Это значит, что трансцендентальным в Кантовском методе может являться подчинение достаточного основания требованию доставки. Причем, это подчинение является не действием, которое требует причины, а, с одной стороны, ориентацией на “новейшую эпоху посыла судьбы”, а с другой, удержанием греческого “physis”. На языке трансцендентального метода это называется диалектикой.

В качестве последнего момента вопрошания Хайдеггер рассматривает многозначное слово Satz (положение об основании). Припомним, что во второй “тональности” оно звучало как “Ничто не есть без основания”, т.е. высвечивало два акцентных слова: “бытие” и “основание”. Но в какой мере это высвечивание акцентных слов могло стать свидетельством того, что “бытие” и “основание” принадлежат друг другу и, более того, являются по сути одним и тем же понятием? А если это так, и Хайдеггер склоняет нас к мысли, что это так, это тождество следует рассматривать не с позиции ранней западноевропейской мысли (согласно которой тождество А как А, В как В повторяются в пустой одинаковости), а скорее с позиции новейшей мысли, под которой, могла иметься в виду позиция Гегеля (см. сноску 92), “подрывающая безразличие того, что взаимопри-

[191] Ibid. С. 129.
[192] Ibid. С. 131.

надлежно". Эта одинаковость, пишет Хайдеггер, разделяет тождество "вплоть до крайнего неравенства, удерживая и не позволяя ему распадаться и таким образом разрушаться. Это удерживание вместе в разделении <...> мы называем "тем же самым" или "тождественностью»[193]. Таким образом, говоря — "бытие" и "основание" тождественны, — мы не смешиваем их, а мыслим в различении друг от друга. Как видим, Хайдеггер оказался прилежным учеником Гегеля.

Но не является ли тот факт, задается вопросом Хайдеггер, что "бытие" и "основание" приведены к языку различными путями, т.е. исторически существуют под различными именами, разрушительным для их тождества? Это могло бы быть так, поступает ответ, если бы не функция "посыла судьбы", которая призвана держать их вместе несмотря на то, что для греков "бытие" переводится как "physis", а для Канта – как "предметность предмета". Ведь само слово "physis (бытие)" означает, в переводе с греческого на латинский, "natura" и "природа", то есть, то же, что предметность предмета (бытие природы) значит для Канта. Конечно, при отождествлении "бытия" и "основания" неизбежен вопрос о том, в каком смысле "бытие" и "основание" есть одно и то же, и далее: что такое "основание"?

С "основанием" мы связываем множество значений. Это прежде всего "фундамент", "основа", "основоположение", затем "глубина", "морское дно", "грунт", "земля", "почва", "гумус (плодоносная земля)". Идиоматика также подсказывает тождество "основания" и "истины". "Прийти к основанию" уже в шестнадцатом веке могло пониматься, как "открыть истину (die Wahrheit)", т.е. то, что собствено есть. "Основание" означает также то, куда мы спускаемся, куда мы возвращаемся, поскольку "основание" есть то, на чем нечто покоится, в чем оно заключается, и из чего следует"[194]. Таким образом, с основанием связано возникновение, движение и, как подсказывает языковая практика, доказательство. "Основание" есть также перевод с латинского "ratio". И свяжи мы все значения "основания", разве не придем мы к заключению, и Хайдеггер приходит именно к нему, – что "principium reddendae rationis sufficientis", т.е. формула достаточного основания Лейбница, как раз и означает в нашем переводе, "основоположение основания"? Ведь перевод, попутно комментирует Хайдеггер, есть не только "истолкование", но и предание.

И все же вопрос о том, как "Критика чистого разума" может

[193] Ibid. C. 133.
[194] Ibid. C. 144.

соответствовать Лейбницевскому требованию положения об основании, попреждему остается открытым. А между тем, Хайдеггер утверждает, правда, не без риска впасть в преувеличение, в чем заранее признается, "что если бы в мышлении Нового времени не говорило ratio, переведенное в двойном значении — "разума" и "основания", нам не была бы дана "Критика чистого разума" как обозначение границ условий возможности предметов опыта"[195]. Припомним, что "основание", как перевод "ratio" в его двойном смысле, — как разум и как основание - до появления Лейбница оставалось в том инкубаторе, из которого разуму надлежало быть выведенным. И тут следует помнить, что, хотя на первый взгляд "основание" и "ratio" не имеют между собой ничего общего, они все же сходятся на более глубинном уровне. И вот как.

"Ratio принадлежит глаголу "reor", основным значением которого является "принимать что-то за что-то", а именно, "то, что подставляется, подкладывается, принимается за другое". При этом то, чему нечто подставляется, в ходе такого подставления прилаживается и направляется к тому, что подставляется. Эта "направленность чего-то к чему-то" передается немецким глаголом "считать" (rechnen). "Считаться с чем-то" — означает "не терять что-то из виду" и "направлять к чему-то" <...>. "Калькуляция" это "счет (das Rechnen)", понимаемый, как превосходство: одно превосходит, сравниваясь и оцениваясь, что-то другое <...>. Благодаря такому счету, нечто появляется на свет"[196]. Когда мы говорим "давать отчет", то есть пользуемся глаголом "rechnen", восходящим к глаголу "reor", а через него к "ratio", на языке римлян мы сказали бы "rationem reddere", с необходимостью относя reddere к ratio. А это значит, что "то, что principium rationis есть principium reddendae rationis, составляет сущность самого ratio"[197].

Конечно, Хайдеггер готов признать, что смысл, вкладываемый Лейбницем в выражение "rationem reddere", мог не вполне соответствовать тому, как понимали это выражение римляне. Однако, из этого он делает заключение, что именно Лейбницу довелось подготовить "чеканку Нового времени", т.е. подготовить то, что должно было проложить для Канта путь к "трансцендентальному". Этим "то" как раз и оказался "посыл судьбы", объясняющий различие

[195] Ibid. С. 146.
[196] Ibid. С. 149.
[197] Ibid. С. 150.

формулировки положения об основании, данной Лейбницем, от Кантовской. Если для Лейбница "доставка" основания еще осуществлялась тем "представляющим Я", которое "определено, как несомненный для себя субьект", для Канта "основание" и "разум" уже принадлежат вместе. И все же поворот мысли Канта, каким бы оригинальным он ни представлялся, мог быть подсказан традицией, а точнее, глубинным пониманием смысла слова "ratio", как "основания". Ведь в понимании ratio (и основания), как "учета", в котором нечто подставляется, выявляется дополнительное значение глагола "подставляться", а именно, тот смысл, в котором выражена его способность "представлять". "То, что так подставлено, вычислено, как то, на чем оно лежит (woran es liegt), есть нечто предлежащее, несущее, подсчитанное при подсчете (das Vorliegende, Tragende, das Gerechnete der Rechnung); "ratio" тем самым является "базисом", "почвой", то есть "основанием" (der Grund)"[198].

Предъявив доказательство тождественности "основания" и "разума", Хайдеггер возвращается к понятию "бытия", сказанием (или преданием?) о котором до сих пор мыслилось положение об основании *Nihil est sine ratione.* В соответствии с этим принципом "возврата", он предлагает пройти путь между "ratio" и "основанием" в обратном порядке, т.е. от "основания" к "ratio".

"Ratio" (в своем раздвоенном значении "основания" и "разума"), пишет Хайдеггер, до сих пор говорило устами римлян (по латыни). Но стоит нам заставить его говорить по-гречески, то мы услышим слово "Логос". Но как греки могли мыслить "Логос"? "Логос" мыслился ими в значении "быть", "присутствовать", "выявлять", "подготовляться в несокрытом и, являясь таким образом, пребывать"[199]. А если отказаться от того, чтобы мыслить "Логос" по-современному, т.е. если не вкладывать в "Логос" двузначный смысл ratio, "Логос" мог мыслиться греками в значении "собирать", "класть одно подле другого", "до или после другого, в любом направлении", то есть, в значении "счета", в переводе на латинский обозначавшегося глаголом "reor" – "ratio". А являясь переводом греческого слова "Logos", латинское слово "ratio" взаимопринадлежит слову "бытие".

И тут возможен еще один ход мысли, ведущий к тому значению, которое традиционно приписывается слову "Логос", понимаемому

[198] Ibid. С. 156.
[199] Ibid. С. 159.

как “высказывание” и “сказание”. Если попробовать выяснить, как исторически мог осуществиться этот переход от “подставления”, “представления” (ratio) к “высказыванию”, окажется, что “сказать” мыслилось греками как “обнаружить, позволить чему-то показаться в своем виде, в том облике, который он принимает для нас, потому что сказывание вводит нас в его образ”[200]. Что же получается? “Логос называет бытие”, являясь его основанием, а, стало быть, его почвой, причиной, фундаментом и т.д., и одновременно скрывает его так, что взаимопринадлежность “бытия” и “основания” нельзя раскрыть или “схватить мыслью” ни из самого бытия, ни из его форм. Остается лишь бездумно спрашивать об основании, полагая его за то, что само собой разумеется.

И хотя это “само-собой-разумение” санкционировано положением об основании, до тех пор, пока мы будем продолжать определять “Логос” как отношение к ”разуму” и “ratio”, мы не увидим разницы между ним и римским “rationem reddere”. Это значит, что, пока не будет выявлено глубинное тождество и происхождение “бытия” и “основания”, предполагающее новый возврат к “Логосу”, история мышления будет продолжать рассматривать это тождество как различие и безразличие. “Бытие, как собирающе-уклоняющееся позволение распуститься, является тем первым, откуда впервые распускается, возникает все, как то или иное им собранное <...>, понимаемое как Логос, бытие есть первое, откуда присутствует присутствующее <...>. Это “первое, откуда” есть то, откуда начинается все, что есть”[201]. Поэтому не удивительно, что в латинском переводе “Логос” означает “principium”. И хотя здесь устанавливается взаимопринадлежность понятий “бытия”, “принципа” и “ratio”, с одной стороны, и “бытия” и “основания”, как “основания разума”, с другой, это далеко не очевидно, являясь, если послушать Хайдеггера, “тайной некоего единственного в своем роде посыла судьбы”[202].

Итак, Логос раскрывает наличное как то, от чего зависит нечто определенное, а то, от чего что-то зависит, римляне переводят словом “causa” – “причина”. А мы говорим: “И причина, и принципы носят характер оснований, и тем самым, поскольку они происходят от сущности основания, относятся к бытию <...>. Господство и притязания принципов и причин сразу же твердо запечатлеваются и ста-

[200] Ibid. С. 160.
[201] Ibid. С. 163.
[202] Ibid.

новятся столь естественными, что складывается впечатление, словно бы только они, и единственно они, – хотя и неведомо, почему и откуда, – определяют сущее в его бытии"[203]. И эта обусловленность сущего принципами и причинами настолько основательна, что на их фоне бытие "исчезает", оставляя место для "рационального основания". Иными словами, "бытие, как бытие, скрывается", причем, скрывается "именно в своем первоначально посланном судьбой тождестве "основания и Логоса", при этом не исчезая, а "обнаруживаясь" в виде "оснований", "причин", "принципов" и т.д. Но парадокс заключается в том, что, если припомнить, "бытие" и "основание" есть то же самое – тождество, благодаря которому было выведено заключение о безосновности бытия. Бытие лишено почвы и не поддается объяснению. "Бытие без-дна", как "роза" "без почему".

На этой ноте Хайдеггер мог бы закончить свои лекции, если бы у него не было скрытой повестки дня, на поверхности никак с философией не соприкасающейся, но тождественной ей благодаря усилиям самого лектора. И хотя обсуждение стиля Хайдеггера в задачи данной работы не входит, не удержавшись, я все же поместила один из заключительных авторских монологов в главу 6, предваряя им повесть о "господине К.", двойнике Канта и Кафки.

[203] Ibid. С. 164.

Указатель исторических, мифологических и литературных имен

Оглавление

Ася Пекуровская

Герметический мир Иммануила Канта
По ту сторону зрения и слуха

Главный редактор издательства *И. А. Савкин*
Дизайн обложки *И. Н. Граве*
Редактор *Р. А. Гимадеев*
Оригинал-макет *И. Ю. Топчий*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.
Издательство «Алетейя»,
192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.
Тел./факс: (812) 560-89-47
E-mail: office@aletheia.spb.ru (*отдел реализации*),
aletheia@peterstar.ru (*редакция*)
www.aletheia.spb.ru

Фирменные магазины «Историческая книга»:
Москва, м. «Китай-город», Старосадский пер., 9. Тел. (495) 921-48-95
Санкт-Петербург, м. «Чернышевская», ул. Чайковского, 55.
Тел. (812) 327-26-37

Книги издательства «Алетейя» в Москве
можно приобрести в следующих магазинах:
«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru
Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83
Магазин «Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2.
Тел. (495) 915-27-97
Магазин «Гилея», Нахимовский пр., д. 56/26. Тел. (495) 332-47-28
Магазин «Фаланстер», Малый Гнездниковский пер., 12/27.
Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21
Магазин издательства «Совпадение».
Тел. (495) 915-31-00, 915-32-84

Подписано в печать 24.11.2009. Формат 60x88 1/16
Усл. печ. л. 35,5. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.
Заказ № 4083

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ГУП «Типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «АЛЕТЕЙЯ» МОЖНО ПРИОБРЕСТИ В СЛЕДУЮЩИХ МАГАЗИНАХ



Как и обо всех культовых фигурах, о Канте известно, кажется, всё и очень немногое. А то, что известно, известно лишь в виде мифа, каким его хотел представить потомству сам Кант. Его ученики чаще всего от-казывали учителю в доверии, переходя во враждебный лагерь Гамана. В ходе демистификации Кантовских «парадоксов» автором раскрываются особенности его личности, открытой и для науки, и для мистики, и для тайной жизни либертина. «Критика чистого разума» читается в контексте работ Лейбница, Юма, Гегеля, Шопенгауэра, Хайдеггера и Рассела. Сделав допущение, что эти-ческие воззрения Канта могли воспламенить фантазии новейших авторов,

«Критика практического разума» переписывается в жанре «фикшн». В основу положен материал романа Кафки, а главным героем, Йозефом К., оказывается Кафка и сам Кант. Ключом к последней «Критике» является теория метафоры от Аристотеля до Дерриды.

Книга снабжена Приложением, позволяющим читать тексты Канта в исторической перспективе. В Приложении рассматривается понимание «Закона достаточного основания» Платоном, Аристотелем, Декартом, Спинозой, Лейбницем, Кантом, Гегелем, Шопенгауэром и Хайдеггером и делаются перекрестные отсылки к текстам Канта.

Алетейя